Зиґмунт Бауман
Леонідас Донскіс

МОРАЛЬНА СЛІПОТА

ВТРАТА ЧУТЛИВОСТІ У ПЛИННІЙ СУЧАСНОСТІ

Переклад з англійської
Олександра Буценка

ДУХ І ЛІТЕРА

kmbs
Києво-Могилянська
Бізнес Школа

НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»
ЦЕНТР ЄВРОПЕЙСЬКИХ ГУМАНІТАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ
ЦЕНТР ДОСЛІДЖЕНЬ ІСТОРІЇ ТА КУЛЬТУРИ СХІДНОЄВРОПЕЙСЬКОГО ЄВРЕЙСТВА

УДК 17.026.3

Б292 **Зиґмунт Бауман, Леонідас Донскіс. Моральна сліпота. Втрата чутливості у плинній сучасності** / Пер. з англ. О. Буценка. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014. – 280 с. (Сер. «БІБЛІОТЕКА СПРОТИВУ, БІБЛІОТЕКА НАДІЇ») ISBN 978-966-378-352-9

Книга, написана у формі живого філософського діалогу, про втрату чутливості через такі особливості сучасного людського життя, як атомізація, фрагментація, самотність, ізоляція, непевність, незахищеність і ненадійність. Політична історія вчить, що ми можемо подавити в собі здатність співпереживати болю і стражданню інших людей, ми здатні на черствість і нелюдяність, прокидаючись лише тоді, коли трагедія чи агресивні напади торкаються нас особисто чи наших співвітчизників. Цей механізм відмови-повернення свідчить тільки про те, якими уразливими, крихкими, непередбачуваними й загальноцінними є людська гідність і життя. Ця книга, перекладена багатьма мовами, нарешті дійде й до українського читача.

Спільний видавничий проект
Києво-Могилянської бізнес-школи
та видавництва «ДУХ І ЛІТЕРА»

Видавці: *Леонід Фінберг* і *Костянтин Сігов*

Переклад з англійської: *Олександр Буценко*
Коректор: *Тетяна Шкарупа*
Верстка: *Світлана Невдащенко*
Дизайн обкладинки: *Іван Григор'єв*
На обкладинці – скульптура Олександра Агафонова

Перше видання: Moral Blindness: The Loss of Sensivity in Liquid Modernity, Polity Press, 2013
Polity Press, 65 Bridge Street, Cambridge CB2 1UR, UK, Polity Press, 350 Main Street, Malden, MA 02148, USA

ISBN 978-966-378-352-9

ЗМІСТ

Передмова для українського читача[1]

У 2013 році я написав книжку спільно із Зиґмунтом Бауманом, одним із найвидатніших філософів нашого часу. Вона була складена у формі живого філософського діалогу про втрату чутливості через такі особливості сучасного людського життя, як атомізація, фрагментація, самотність, ізоляція, непевність, незахищеність і ненадійність. Перекладена багатьма мовами, ця праця стала книгою попередження, тривоги та надії. Її назву – «Моральна сліпота» – запропонував Бауман, як алюзію на метафору сліпоти, майстерно використану в романі португальського письменника Жозе Сарамаґо *Ensaio sobre a cegueira* («Сліпота»).

Підзаголовок книжки «Втрата чутливості в плинній сучасності» я взяв із власного теоретичного лексикону, підкоригованого Бауманом – його праці неможливо уявити без прикметника «плинний» – чи то йдеться про плинну сучасність, плинний страх чи плинну любов. На мою велику втіху ця книга матиме ще один вимір існування – цього разу в українській мові та культурі. Вона приходить до українського читача, за що я зобов'язаний і вдячний моєму перекладачеві та другові Олександру Буценку.

[1] Див. також: «Український тиждень» № 30, від 24 липня 2014 р.

Це не просто вияв ввічливості. Адже Україна стала лакмусовим папірцем для глобальної моральної (не) чутливості на початку двадцять першого століття. У жодної країни в світі не було більш трагічного політичного пробудження і повернення до справжньої незалежності й свободи, ніж в України. Її протест проти порушення закону про вибори, маніпулювань та ошуканства вилився у 2004 році в події, відомі як «помаранчева революція». За цим настав період розчарування новими недовговічними героями, які не зуміли справдити очікування суспільства. Через десять років вибухнув революційний Євромайдан, як наслідок обурення проти відмови тодішнього президента України підписати Угоду про асоціацію між ЄС та Україною, поклавши початок дійсно антизлочинній революції, унікальній події в європейській історії.

Україна дорого заплатила за свій героїзм, відвагу, силу волі, солідарність і свободу. Крим, Східна Україна, погрози з боку Кремля, огидна і безглузда кампанія отруйної брехні, здійснювана контрольованими Кремлем ЗМІ, що межує з ґебельсівською пропагандою та орвелівськими двома хвилинами ненависті – сеансами колективної істерії та масового психозу, не злічити всі ті випробування, що створили кардинально нову ситуацію у світовій політиці.

А якою була реакція ЄС та Заходу? Майже ніякою. Події останніх місяців – це ніби дежавю, що відновлює в пам’яті ще свіжу європейську історію. Відчуття повернення в часі завдяки таким кодовим назвам та іменам, як Мюнхен, Судетська область, Гітлер, Даладьє і Чемберлен, нині набагато гостріше, ніж будь-коли раніше після падіння Берлінського муру. Ми розпрощалися з невинно наївним баченням кінця історії Френсиса Фукуями, ніби кажучи: «Ласкаво просимо назад у двадцяте століття!»

Десь років п'ять тому на семінарі з можновладними діячами ЄС та американськими чиновниками, дипломатами, політиками й науковцями я порівняв Росію Путіна з пост-Веймарською Німеччиною. Я вказував на поширення ревізіонізму в Росії, замішаного на глибокому відчутті несправедливості, яку Захід нібито вчинив по відношенню до СРСР, і, як наслідок, піднесення хвилі шовінізму, неоімперіалізму та фашизму. Дехто з моїх колег поставився до моїх висловлювань досить серйозно, а от інші (особливо німці) вирішили, що все перебільшено і роздуто. Залишаю моїм люб'язним читачам можливість самим визначити, хто тоді був правий, а хто ні.

Нездатність ЄС відреагувати на трагедію в Україні якось інакше, ніж повторенням відверто кумедних заяв «глибокого занепокоєння», демонструє не просто легкість, з якою Європа породжує нових даладьє і чемберленів, а й свідчить про дуже вибірковий підхід до оцінки людської самоповаги, гідності та життя. Доки воєнні злочини чиняться на «нічийній землі», якою, на їхню думку, є Україна, можна реагувати з позірно співчутливою риторикою, не вдаючись до якихось політичних чи правових дій. Тільки після катастрофи малазійського авіалайнера з майже трьомастами голландців, австралійців та пасажирами інших національностей на борту, збитого терористами, озброєними та підтримуваними Кремлем, ЄС, зрештою, виказала справжнє обурення і протест проти жахливої жорстокості.

Можна пригадати посилання Зиґмунта Баумана в його працях на нацистську ідею «життя, не вартого прожиття». Поняття «життя, не варте прожиття» (німецькою: *Lebensunwertes Leben*) було визначенням нацистами тих груп населення, які не мали права на життя. У наш час

плинної сучасності ми отримуємо визначення окремих регіонів і країн, трагедії яких не мають права стати новинами, а втрати цивільного населення і страждання від політичного тероризму та насилля не мають права змінити двосторонні відносини та торговельні угоди між Росією і головними гравцями ЄС.

Як інакше можна пояснити нечувану наївність та, м'яко кажучи, помилкові дії міністра закордонних справ Франка-Вальтера Штанмаєра, який закликає Україну до переговорів з терористами й у такий спосіб легітимізує їх? Або ж «сюрреалістичну» політичну логіку Франції з її багатомільярдною угодою на поставку Росії військових кораблів класу «Містраль», завдяки яким остання зможе напасти не тільки на Україну (до речі, друге судно, що має бути продане Росії, матиме назву «Севастополь»), а й на будь-яку країну ЄС чи НАТО? Російський політичний коментатор та есеїст Андрій Піонтковський казав про «колективного Фейхтвангера», як утілення європейського бажання-бути-обманутими тим, що відбувалося в сталінському СРСР. Цей різновид морального і політичного самозасліплення і бажання-бути-обманутими Росією Владіміра Путіна можна назвати «колективним Шредером».

Подібно Тибету з його численними актами самоспалень, Україна стала показником лакмусової реакції щодо нашої моральної та політичної чутливості. Скільки ще смертей і трагедій потрібно, щоб привести нас до тями? Яким довгим має бути список загиблих, щоб пробудити наші почуття? Відомий крилатий вираз, що смерть однієї людини – це трагедія, а смерть мільйонів – це вже статистика, на жаль, є сумною правдою. Протиборство між нашою моральною сліпотою і здатністю бачити в інших людях носіїв етики, а не просто статистичних одиниць робочої сили, є протибор-

ством між нашою власною спроможністю асоціації та роз’єднання, співчуття та байдужості – тієї байдужості, що є ознакою руйнування та соціальної патології.

Політична історія вчить, що ми можемо подавити в собі здатність співпереживати болю і стражданню інших людей. Водночас спроможні й повернути цю здатність – хоч, ясна річ, ідеться не про те, щоб бути однаково чуйними й співчутливими на всіх життєвих поворотах, для всіх націй і людей. Ми здатні на черствість і нелюдяність, прокидаючись тільки тоді, коли трагедія чи агресивні напади торкаються нас особисто чи наших співвітчизників. Цей механізм відмови-повернення свідчить тільки про те, якими уразливими, крихкими, непередбачуваними й загальноцінними є людська гідність і життя.

Маємо засвоїти ці уроки. Уроки України.

Леонідас Донскіс

Липень 2014 р.
Каунас, Литва

Вступ

До теорії таємничості та незбагненності, або Розкриття невловимих проявів зла

Леонідас Донскіс:

Зиґмунт Бауман – не типовий соціолог, а філософ повсякденного життя. Тканина його думки й мови є плетивом різноманітних ниток: високої теорії; мрій і політичних візій; турбот і хвилювань статистичної одиниці людства – маленької людини; проникливої – гострої, як лезо, і безжалісної – критики можновладців світу, а також соціологічного аналізу їхніх надокучливих ідей, марнославства, нестримного прагнення уваги та популярності, їхньої нечутливості та самообману.

Тож і не дивно, що соціологія Баумана є понад усе соціологією уяви, почуттів, людських взаємин – кохання, дружби, розпачу, байдужості, нечутливості – та особистого досвіду. Характерною ознакою такої філософії є легкий перехід від одного дискурсу до іншого.

Вочевидь, він єдиний у світі соціолог (а в цій галузі Бауман є одним із великих живих класиків поряд із Ентоні Ґіденсом і Ульрихом Беком) і, безперечно, один із видатних світових мислителів (поряд із Умберто Еко, Джорджо Аґамбеном, Мішелем Сером, Юрґеном Габермасом), хто не тільки активно використовує мову високої теорії, а й спритно перестрибує з цієї мови на мову реклами, SMS, мантр мотиваційних тренерів і бізнесових гуру, кліше і коментарів у Facebook,

а тоді повертається знову до мови (і тем) соціальної теорії, сучасної літератури та класичної філософії.

Його соціологічна мета – реконструювати всі шари реальності й виразити їх універсальною мовою, зрозумілою кожному читачу, а не тільки професійним науковцям. Така здатність логічно мислити й уміння розшифровувати реальність виконують ту функцію філософії, яку Андре Ґлюксман порівнює з кадрами титрів у німому кіно, що і конструюють, і розкривають змальовану реальність. Бауман є визнаним еклектиком у методології: емпатія і чутливість для нього важать більше за чистоту методології та теорії. Сміливо балансуючи на линві над прірвою, що розділяє високу теорію і телевізійні реаліті-шоу, філософію і політичні промови, релігійну думку і рекламу, він чудово розуміє, що виглядав би кумедно відірваним і однобоким, якби намагався пояснити наш світ мовою політичної чи фінансової еліти або використовуючи тільки герметичні та езотеричні наукові тексти.

Своєї теорії він вчився (відчув найбільший вплив) насамперед в Антоніо Ґрамші, а пізніше – у Ґеорга Зіммеля, запозичивши не стільки від його теорії конфліктів, скільки від концепції «духовного життя» (*Geistesleben*) та «філософії життя» (*Lebensphilosophie*). Саме ця німецька філософія життя, знову-таки, не стільки Фрідріха Ніцше, скільки Людвіга Клаґеса та Едуарда Шпранґера (зокрема, його концепція «форм життя» (*Lebensformen*), відкрила Бауману більшість тем і форм його теоретичної думки. Досить пригадати есе Зіммеля *Die Grosstädte und das Geistesleben* («Великі міста і духовне життя»), що пізніше знайшло відгук в есе Томаса Манна *Lübeck als geistige Lebensform* («Любек – як духовний спосіб життя», 1926), а ще згодом в литовській літературі обернулося епістолярним діалогом між Томасом Венцлова і Чеславом Мілошем *Vilnius kaip dvasinio gyvenimo forma* («Вільнюс – як духовний спосіб життя», 1978). Місто стає

формою життя і думки, чимось таким, де промовляють історія, архітектура, музика, образотворче мистецтво, влада, пам'ять, взаємообміни, зустрічі людей та ідей, розбіжності, фінанси, політика, книги та переконання, простір, де народжується і набуває своїх майбутніх форм сучасний світ. Це лейтмотив більшості останніх праць Баумана.

У системі думки Баумана простежуються не тільки філософські та соціологічні ідеї Ґрамші та Зіммеля, а й моральні погляди його улюбленого філософа Емануеля Левінаса, який народився і виріс у Каунасі й, на думку Баумана, є найбільшим моралістом двадцятого століття. Погляди Левінаса стосуються дива визнання особистості й гідності «іншого», аж до порятунку його життя, не пояснюючи водночас причини цього визнання, оскільки таке пояснення може зруйнувати диво моральності та етичного зв'язку. У своїх працях Бауман спирається не тільки на цих та інших сучасних філософів, а й на теологів, релігійних мислителів, а також твори художньої літератури, оскільки останні відіграють особливо важливу роль у його творчості.

Так само, як польський соціолог Єжи Шацький, Бауман відчув значний, якщо не вирішальний вплив Станіслава Осовського, свого професора у Варшавському університеті. Отримуючи Премію принца Астурійського від короля Іспанії за видатні досягнення в галузі гуманітарних наук, Бауман у своїй промові вказав на те, чому його передусім навчив Осовський: а саме, що соціологія належить до гуманітарних наук. Далі Бауман зазначив, що соціологія є розповіддю про людський досвід, так само як роман. А найвидатнішим романом усіх часів є, за його визнанням, «Дон Кіхот» Міґеля Сервантеса.

Якщо Вітаутас Каволіс розглядав соціологію і суспільні науки в цілому, як «сферу, позбавлену мелодії», то Бауман є протилежним прикладом: його соціологія не тільки видає звуки, а й дивиться просто в очі. Це погляд етичного рівня: ви

не можете відвести очі та не відповісти, адже на відміну від погляду, що психологічно вивчає чи вбирає в себе (поглинає) навколишні предмети, погляд Баумана спирається на принцип морального дзеркала. До вас повертаються всі ваші вчинки, слова, все, що ви сказали чи зробили, не думаючи, а удавано: все мимовільне, але мовчки підтримане зло.

Теоретична чутливість та емпатія Баумана нагадує спосіб розмови, підхід, що усуває первинну асиметрію між тим, хто дивиться, і тим, на кого дивляться. Як у випадку з картиною Яна Вермера «Дівчина з перловою сережкою», що приголомшує несподіваним поверненням нашого власного погляду, залишаючи з безмовним запитанням: так, хто на кого дивиться? Чи ми на дівчину на картині, що висить поряд з іншими безсмертними шедеврами голландського мистецтва в художній галереї Маврицгойс у Гаазі, чи вона на нас? Об'єкт споглядання дивиться на глядача, повертаючи в такий спосіб світові забутий діалог. Це гідний і мовчазний обмін поглядами між рівними, замість безмежного поглинання, використання, пізнання та агресивного повчання, що ми отримуємо під машкарою уявного діалогу.

Бауман дивиться на глядача, розмірковує з мислителем, промовляє до промовця, оскільки коло його читачів і партнерів по діалогу складають не тільки рівні йому теоретики чи якісь вигадані особи. Він ділиться своїми ідеями з маленькою людиною – чоловіком чи жінкою, яких відкинула глобалізація і пізня (рідка/плинна) сучасність. Він продовжує роботу, розпочату Стівеном Ґринблатом, Карло Ґінзбурґом і Катрин Ґалагер, представниками нового історизму і контрісторії (мікроісторії, маленької історії), які свідомо заперечували історію як велику оповідь. Замість великої оповіді вони створювали історичний анекдот, деталізовану і багатозначну розповідь про реальних людей: малу історію.

Історичний час у теорії Баумана не лінійний, а пуантилістичний. Його історію формують не видатні особистості

цього світу, а маленькі люди. Це історія не про великих мислителів, а про вигнання маленької людини на маргінеси. Симпатія Баумана на боці невдах сучасності, а не її героїв. Ми ніколи не дізнаємося їхніх імен. Вони нагадують непрофесійних акторів із навдивовижу особистісними та виразними обличчями (незайманими рекламними роликами, саморекламою, масовим споживанням, амбітністю і перетворенням у товар) у фільмах П'єра Паоло Пазоліні, як от, «Євангеліє за Матвієм» і «Декамерон».

Це життєпис не піонерів сучасної економічної системи (капіталізму, якщо хочете), підприємців, творців ранньомодерного мистецтва, а таких людей, як єретик Менокіо, спалений на вогнищі й змальований у книзі Карло Ґінзбурґа «Сир і хробаки: картина світу одного мірошника, який жив у XVI ст.» (вперше опублікована італійською під назвою *Il formaggio e i vermin* 1976 року). Ці другорядні та безмовні актори історичної драми представляють сутність і форму наших власних відчуттів тривоги, невизначеності, непевності й ненадійності.

Ми живемо у світі, де контраст у рівні багатства та влади постійно зростає, а різниця в екологічній безпеці невпинно зменшується: сьогодні Західна і Східна Європа, США та Африка однаково (не)безпечні. Мільйони людей переживають особисті драми та потрясіння, про які через соціальні мережі відразу дізнаються інші люди, які не мають із цим геть нічого спільного, крім хіба можливості будь-якої миті самим пережити подібне. Завдяки загальній демократії та масовій освіті політики здобувають необмежені можливості маніпулювати громадською думкою, хоч самі безпосередньо залежать від змін поглядів у суспільстві, що можуть їх знищити.

Усе сповнене невизначеності; наразі немає жодної недвозначної соціальної ситуації, як і безкомпромісних акторів на сцені світової історії. Намагатися витлумачити цей світ

за допомогою категорій добра і зла, чорно-білої соціально-політичної оптики та майже маніхейського розмежування і неможливо, і кумедно. Це світ, що давно вже себе не контролює (хоч одержимо прагне контролювати окремих людей), світ, що не здатний розв'язати свої дилеми й пом'якшити породжене напруження. Щасливими були часи, коли існували чіткі трагедії, мрії та творці добра чи зла. Сьогодні технологія випередила політику, яка перетворилася почасти на додаток до технології, загрожуючи остаточно сформувати технологічне суспільство. Тобто, суспільство, що з висоти своїх детерміністичних поглядів вважає відмову брати участь у технологічних інноваціях та соціальних мережах (настільки необхідну для соціального і політичного контролю), як достатню підставу для відкидання всіх, хто пасе задніх у процесі глобалізації (чи не визнає її священних ідей) на задвірки суспільства.

Бути політиком і не з'являтися на телебаченні, значить, не існувати. Втім, це – старе. А нове полягає в тому, що бути відсутнім у соціальних мережах, значить – програти. Світ технологій не пробачить зради. Відмова приєднатися до Facebook веде до втрати друзів (безглуздість полягає в тому, що можна мати тисячу друзів у Facebook, але, як вчить класична література, дивом і щастям знайти хоча б одного справжнього друга в житті). Мова не тільки про втрату зв'язків, а насамперед про соціальне відмежування. На того, хто «не декларує й не сплачує податків» електронним технологіям, чекає соціальна ізоляція. Технології не дозволять залишитися осторонь. «Я можу» трансформується в «я мушу». Я можу, а відтак, зобов'язаний. Жодних дилем. Ми живемо у світі можливостей, а не дилем.

У відомій філософській повісті Вольтера «Кандид, або Оптимізм» у вуста старця з утопічного королівства Ельдорадо вкладено цінну думку. Коли Кандид цікавиться, де священнослужителі та черниці (бо їх не видно), старець

трохи збентежено відповідає, що тут усі священнослужителі в душі та щоранку співають вдячні гімни, славлячи Бога, а отже, не потребують посередників. У романі Анатоля Франса *Les Dieux ont soif* («Боги жадають») молодий революційний фанатик переконаний, що рано чи пізно Революція має зробити всіх патріотів і громадян суддями. А відтак, думка, що «в добу *Facebook, Twitter* та блогосфери кожен, хто в мережі й пише, вже в силу цього є журналістом», не виглядає ані штучною, ані дивною. Коли ми самі можемо створити мережу соціальних зв'язків і брати участь у світовій драмі людської свідомості та чутливості, що лишається для журналістики як особливої та окремої професії? Чи не нагадує це, зрештою, ситуацію з королем Ліром, який розділив усі свої статки між двома старшими дочками (комунікація та політичні дискусії, що формують публічну сферу) і залишився тільки зі своїм блазнем?

Ми беремо участь у новому нарративі людства, що раніше мав форму епіки, саги чи роману, а зараз з'являється на телеекранах і комп'ютерних моніторах. Ця нова оповідь створюється у віртуальному просторі. Саме тому поєднання думки та дії, прагматичної відкритості та моралі, причини та уяви стають викликом для журналістики, вимагаючи не тільки постійно самовідновлюваної стратегії презентації та актуалізації світу, розуміння та обговорення проблем, розвитку діалогу, а й такого письма, що не створює бар'єрів там, де вони вже давно зникли. Це пошук чутливості, нових форм поведінки, гідної людини, пошук, що в тісній співпраці з гуманітарними науками та соціологією створює нову сферу глобального порозуміння, соціальної критики та саморозкриття. Без появи цієї сфери незрозуміло, що чекає на філософію, літературу і журналістику. Якщо вони триматимуться разом, то виживуть і стануть як ніколи важливими. Але якщо й надалі рухатимуться нарізно, ми всі станемо дикунами.

Технології не дозволять залишитися на узбіччі. «Я можу» трансформується в «я мушу». Я можу, а отже, я зобов'язаний. Жодної дилеми не припускається. Ми живемо у світі можливостей, а не дилем. Щось на кшалт етики *WikiLeaks*, позбавленої будь-якої моралі. Треба шпигувати й зливати інформацію, хоч незрозуміло, навіщо і з якою метою. Це слід робити просто тому, що таке можливо в технологічному плані. При цьому моральний вакуум, створений технологіями, захоплює політику. Проблема такої свідомості полягає не у формі чи законності влади, а в її розмірі. Диявол (таємно обожнюваний, до речі) присутній там, де більше фінансової та політичної влади. Тобто, зло ховається на Заході. Воно досі має і назву, і географію, хоч ми давно живемо у світі, де диявол слабкий і безсилий, а отже, розпорошений і непомітний. Два сучасні прояви нового зла: нечутливість до людських страждань і бажання захопити приватне життя, відбираючи особисті таємниці, те, про що ніколи не можна говорити й робити публічним. Таке загальне використання чужого життя і досвіду, фактів біографії та приватних стосунків є симптомом нечутливості й безглуздості.

Нам здається, що зло не тут, не в нас. Що воно ховається в іншому місці, у певних визначених краях, які ворожі до нас чи створюють загрозу для всього людства. Така наївна ілюзія і самообман так само володіють світом сьогодні, як і два-три століття тому. Релігійні притчі та міфи здавна спонукали нас уявляти зло як фактор, що існує об'єктивно. І навіть сьогодні ми відмовляємося шукати зло в самих собі. Чому? Бо це нестерпно важко і геть порушує логіку буденного життя звичайної людини.

Прагнучи емоційної та психологічної захищеності, люди, як правило, намагаються подолати постійні сумніви та невизначеність у своїй душі, а разом з цим і почуття непевності, що особливо посилюється, коли ми не маємо

чітких і швидких відповідей на питання, які хвилюють чи навіть мордують нас. Саме тому стереотипи та припущення настільки поширені в нашій популярній культурі та засобах масової інформації: вони потрібні людям як гарантія емоційної безпеки. Як слушно зазначив Лешек Коляковскі, кліше і стереотипи свідчать не так про відсталість чи недоумкуватість людей, як про їхню слабкість і страх, що життя може стати нестерпно важким через постійні сумніви.

Вірити чи не вірити в теорії змови (що з філософської точки зору є не більше, ніж припущення, які часто неможливо підтвердити чи підтримати, але, водночас, нелегко спростувати) не має нічого спільного з реальним станом науки та знання. В теорії змови вірять інтелектуали, науковці й навіть скептики. Як тут не згадати старий єврейський анекдот: Бог розмовляє з атеїстом після смерті й наприкінці запитує того, чому він, не вірячи в Бога і, загалом, ні у що не вірячи й сумніваючись у всьому, тим не менш вірить у те, що Бога не існує. На що атеїст відповідає, мовляв, у щось бо треба вірити…

Проте, або вочевидь, локалізація зла у певній нації чи країні є набагато складнішим явищем, ніж просто життя у світі стереотипів і припущень. Сучасна моральна уява створює феномен, який я б назвав символічною географією зла. Це переконання, що можливості зла не настільки великі, коли брати кожного з нас окремо, як у громадах, політичних об’єднаннях чи країнах. Можливо, цьому посприяв Мартин Лютер, вірячи, що зло притаманне суспільству і соціальним відносинам, а отже, слід подбати про спасіння власної душі, а не про участь у соціальних справах.

Звичайно, було б нерозумно заперечувати, що тоталітарні та авторитарні системи спотворюють мислення, почуття і соціальні відносини цілих країн, суспільств і окремих людей. Та якби все обмежувалося маніхейським розмежуванням між демократією та авторитаризмом (о, *sancta simplicitas*,

так наче зло не існувало в демократичних країнах, у людях, які цінували свободу та рівність, і в їхньому моральному виборі…), це було б тільки частиною проблеми. Символічна географія зла не зупиняється на кордонах політичних систем, вона проникає у менталітет, культуру, національний дух, світогляд і свідомість.

Світ, що його аналізує Бауман, не нагадує печеру, заселену демонами та монстрами, які випромінюють загрозу добрій і світлій частині людства. Зі смутком і притаманною йому м'якою іронічністю Бауман пише про пекло, яке абсолютно нормальна і на вигляд добра людина, гарний сусіда та сім'янин створює Іншому, відмовляючись визнати його особистість, таємницю, гідність і почуття.

У цьому відношенні Бауман перегукується із Ханною Арендт, зокрема, коли вона на основі свого полемічного дослідження справи Айхмана в Єрусалимі та банальності зла[1] з прикрістю пише про зло у новому світі. Ми сподіваємося побачити монстра чи породження пекла, а насправді знаходимо банального бюрократа смерті, особистість і поведінка якого свідчать про надзвичайну нормальність і навіть високу моральність служіння обов'язку. Не дивно, що Бауман витлумачує Голокост не як оргію монстрів і демонів, а як набір жахливих передумов, через які представники будь-якої держави могли б учинити ті самі речі, що їх зробили німці та інші народи, коли їм дали шанс швидко і просто пояснити свої страждання та негаразди, що з ними трапилися. Втеча від нестерпних людських дилем до пишномовно сформульованої мети боротьби та програми знищення свого ідеологічного ворога є шляхом затвердження Голокосту. Якщо бракує сил подивитися в очі невинній дитині, але ви знаєте, що боретеся зі своїм ворогом, відбувається щось,

[1] Ідеться про книжку «Банальність зла: Айхман в Єрусалимі», яку Х. Арендт написала після суду над А. Айхманом, колишнім оберштурмбанфюрером СС, в Єрусалимі 1961 року, де вона брала участь як кореспондент журналу *The New Yorker*. – *(Прим. пер.)*

що можна назвати відверненням погляду від людини і спрямуванням його у сферу філософії вдосконалення світу й інструментальних аргументів.

Це обставини та ситуації, що їх не пережили ті, хто їх розглядає. Як зазначив Бауман у своїй лекції в Каунаському університеті Вітаутаса Великого (Литва)[2], найважче писати про ситуації, які ти не тільки не пережив, а й не бажав би пережити. Приміром, що сказати про людину, до якої однієї ночі під час Другої світової війни постукала у двері єврейська дитина, просячи її сховати й сподіваючись у такий спосіб врятуватися? Людина має приймати миттєве рішення, розуміючи, що ризикує власним життям і життям своєї родини. Такої ситуації не побажаєш ані собі, ані кому іншому. Зло не прив’язане до війни чи тоталітарної ідеології. Сьогодні воно частіше проявляється у байдужості до чужих страждань, у відмові розуміти інших, у нечутливості й хованні очей замість мовчазного етичного погляду. Воно також притаманне таємним службам, коли вони, мотивовані любов’ю до країни чи почуттям обов’язку (глибину та справжність якого не змогли б піддати сумнівам ані експерти з етики Іммануїла Канта, ані власне сам Кант), безжально руйнують життя маленької людини – чоловіка чи жінки – тільки тому, що не було, вочевидь, іншого виходу; або що ця людина опинилася не в тому місці і не в той час; або що змінилася існуюча модель міжнародних відносин; або що таємні служби дружньої країни попросили про таку послугу; або хтось мусив просто довести свою лояльність і відданість системі, тобто, державі та її керівним структурам.

Руйнування чужого життя в цілковитій впевненості, що ви виконуєте свій обов’язок і дотримуєтесь моральних принципів, є новою формою зла, невидимим проявом порочності

[2] Докладніше про лекцію Зиґмунта Баумана в університеті Вітаутаса Великого 1 жовтня 2010 року див.: http://www.vdu.lt/lt/naujienos/profzygmuntas-baumanas-naturali-blogio-istorija-1 (на червень 2012 р.)

в рідкій/плинній сучасності, поряд із державою, що поступається чи віддається повністю цим видам зла, державі, що боїться лише нездатності та програшу своїм конкурентам, але не на мить не сумнівається, що люди є не більш ніж статистичні одиниці. Статистика важить більше за людське життя; розмір країни та її економічна і політична потужність набагато важливіші за цінність одного з її мешканців, навіть якщо він чи вона говорить від імені людства. Нічого особистого, це просто бізнес – от новий диявол плинної сучасності. Та на відміну від протагоніста роману Михайла Булгакова «Майстер і Маргарита» Воланда, який виявляє таємне переконання східноєвропейців, що християнство не може пояснити зла, що двадцяте століття беззаперечно доводить, що зло існує як незалежна і паралельна реальність, а не як недостатність добра (чого вчив св. Августин та у що вірили протягом століть), ця плинна сучасність робить банальним не беззубе добро, а, власне, зло.

Найнеприємнішим і приголомшуючим фактом сьогодні є те, що зло слабке і невидиме; відтак, набагато небезпечніше за тих демонів і злих геніїв, відомих нам з праць філософів і творів письменників. Зло беззубе і загально поширене. На жаль, як це не прикро, воно живе в кожній нормальній і здоровій людині. Але найгірше не потенціал зла в кожному з нас, а ті ситуації та обставини, яким не можуть завадити ані наша віра, ані культура, ані людські стосунки. Зло натягає машкару слабкості, та водночас і є слабкістю.

Щасливими були часи, коли зло мало чіткі форми. Сьогодні ми більше не знаємо, які форми зла і де вони. Це стає зрозумілим, коли втрачається пам’ять і здатність бачити та відчувати. Існує цілий перелік ментальних перешкод. Сюди входить умисне зневажання Іншого, свідома відмова розуміти та визнавати людину іншого типу, пориваючи з тим, хто живий, реальний, щось робить і говорить поряд із нами, і все заради вигадування «друга» у Facebook, який

далекий і, можливо, існує в іншій семіотичній реальності. До згаданого переліку входить також схильність віддалятися, одночасно удаючи дружбу; не розмовляти і не помічати того, хто поруч; використовувати словосполучення «Щиро Ваш» в кінці листа до того, кого не знаємо і ніколи не зустрічали – чим байдужіший зміст, тим ввічливіше звертання. Сюди належить також бажання спілкуватися не з тим, хто поруч і страждає в тиші, а з кимось уявним і вигаданим, з нашою ідеологічною чи комунікаційною проекцією – це бажання супроводжується інфляцією близьких понять і слів. Нові форми цензури співіснують – що найдивніше – з садистською і канібальською мовою, знайденою в Інтернеті, й розгортаються у вербальних оргіях безликої ненависті, віртуальних клоаках дефекацій на інших, безприкладних виявах людської нечутливості (особливо в анонімних коментарях).

Це – моральна сліпота, вільно обрана, самонав'язана чи фаталістично прийнята в добу, що, як ніколи, потребує швидкості і проникливості в розумінні й почутті. Для того, щоб відновити сприйнятливість у похмурі часи, необхідно повернути гідність, а також віру в неосяжність людини; йдеться не лише про великих світу цього, а й про армію статистів, статистичні особи, статистичні одиниці, натовп, електорат, людей з вулиці, шановний народ, тобто, про всі ті самооманиливі зарозумілості, вигадані технократами, що удають із себе демократів і поширюють думку, мовляв, ми знаємо все, що треба знати про людей та їхні потреби, і що всі ці дані точно визначені й цілковито пояснені ринком, державою, соціологічними опитуваннями, рейтингами та всім тим, що перетворює людей на всесвітніх анонімів.

Красти в людей їхні обличчя та індивідуальність є не меншим злом, ніж принижувати їхню гідність чи шукати загрозу передусім серед іммігрантів чи тих, хто сповідує іншу віру. Таке зло не може подолати політкоректність, за-

бюрократизована, примусова «толерантність» (що часто перетворюється в карикатуру на реальність) чи, зрештою, мультикультуралізм, що є нічим іншим, ніж просто залишенням людства наодинці з усією його несправедливістю та деградацією, які прибирають форму нових кастових систем, контрасту в достатку і престижі, сучасного рабства, соціального апартеїду та ієрархії – усього, що виправдовується закликом до культурного розмаїття та культурної «самобутності». Це – цинічна брехня, або наївний самообман чи, в кращому випадку, паліатив.

Часом побачити світло нам допомагають тексти, що дивляться нам просто в очі і ставлять прямі питання. Ми не можемо не відповісти на них. Не маємо права ігнорувати їх, якщо бажаємо залишатися у сфері сучасної теоретичної, політичної та етичної чутливості. Це такі тексти, як ті, що їх пише сьогодні Зиґмунт Бауман. Зайве казати, що ця книжка, написана спільно з одним із найвидатніших філософів нашого часу, є кульмінацією моєї творчості. Таке трапляється тільки раз у житті. І за це я безмежно вдячний Зиґмунту Бауману, наставникові, натхненникові й дорогому другові.

Ця книжка – діалог про можливість відкрити заново почуття приналежності як життєздатну альтернативу фрагментації, атомізації та, в кінцевому рахунку, втраті чутливості. Це також діалог про нову етичну перспективу як єдиний вихід із пастки та численних загроз від адіафоризації[3] сучасного людства та його моральної уяви. Цю книжку-попередження, що слугує нагадуванням про мистецтво життя і життя мистецтва, складено як епістолярний теоретичний діалог між друзями. Конкретизуючи мої думки, завершуючи та узагальнюючи мої припущення і питання у послідовну форму дискурсу, Зиґмунт Бауман у цій книзі промовляє довірливо і по-дружньому, як гуманіст доби Відродження,

[3] Згідно з З. Бауманом, звільнення більшої частини людських вчинків від морального судження та морального смислу. – *(Прим. пер.)*

який звертається до свого товариша гуманіста десь в іншому місці – це може бути алюзія на Томаса Мора та Еразма Ротердамського, або Томаса Мора і Петера Ґілеса чи Томаса Мора і Рафаїла Гітлодея.

Така форма дозволяє нам побудувати соціологічний та філософський діалог про сумну частину новин, на противагу «Утопії» Мора – а саме, як я зазначив в одному зі своїх афоризмів, варіюючи думку Мілана Кундери: глобалізація – це остання втрачена надія, що деінде ще існує країна, куди можна втекти та знайти щастя. Або остання втрачена надія, що деінде ще існує країна, яка, на відміну від вашої, ще здатна чинити опір почуттю безглуздості, втраті критеріїв і, зрештою, моральній сліпоті та втраті чутливості.

Зиґмунт Бауман:

Політика – це не єдиний сегмент багатогранної діяльності людини у світі, враженому моральною нечутливістю. Більше того, її можна розглядати як супутнє лихо всеосяжної та всепожираючої чуми, а не як її джерело та рушійну силу. Політика є мистецтвом можливого; кожне соціокультурне середовище розвиває свій власний тип політики, ускладнюючи водночас шлях іншим політичним практикам і унеможливлюючи їх розвиток. Наше середовище плинної сучасності не є винятком із цього правила.

Коли ми вживаємо поняття «моральна нечутливість» для позначення бездушної, неспівчутливої та безсердечної поведінки, або просто якогось незворушного та байдужого ставлення, проявленого до страждань та горя інших людей (скажімо, ставлення, виражене «вмиванням рук» Понтія Пілата), то використовуємо слово «нечутливість» як метафору; насамперед воно пов’язане зі сферою анатомічних і фізіологічних явищ, звідки і прийшло – його первинне значення стосується порушення діяльності органів чуття – зорових, слухових, нюхових чи дотикових, що призводить

до нездатності сприймати подразники, які за «нормальних» умов можуть викликати образи, звуки чи інші уявлення.

Іноді така органічна, фізична нечутливість є бажаною, штучно спричиненою або самостійно викликаною за допомогою болезаспокійливого, і необхідною як тимчасовий засіб на час хірургічної операції або швидкоплинного чи невиліковного нападу особливо болючого фізичного розладу; що зовсім не означає зробити організм *постійно* несприйнятливим до болю. Медики б розглядали таке становище як небезпечне: біль, зрештою, є основним засобом захисту організму від загроз потенційних хвороб; біль сигналізує про невідкладність вжити лікувальних заходів, поки ще не пізно втрутитися. Якщо біль не надіслав попереджувального сигналу вчасно, що щось негаразд і вимагає втручання, хворий може відкласти пошуки ліків, аж доки його стан буде вже невиліковний і непоправний (найбільше лякають ті фізичні розлади, які важко подолати, а це – хвороби, що не викликають болю на початкових стадіях, коли ще піддаються лікуванню). Так само думка про постійний безболісний стан (тобто, щоб під впливом анестезії стати нечутливим до болю на тривалий час) не жахає нас своєю очевидною непривабливістю, хіба що видається ризикованою. Але погодьтеся, мало хто встоїть проти обіцянки постійно позбавлятися болю і бути захищеним від нього в майбутньому. Втім звільнення від болю є, щонайменше, неоднозначним благом… Так, це усуває дискомфорт і на короткий час зупиняє можливі тяжкі страждання, але водночас готує пастку, до якої підштовхує «задоволених споживачів».

Функція болю бути сигналом тривоги, застереженням, але про таке попередження зазвичай забувають, коли поняття «нечутливість» переносять зі сфери природних, фізичних явищ до сфери міжлюдських стосунків, додаючи визначник «моральна». Не-сприйняття ранніх сигналів, що

існує загроза чи наразі щось негаразд із почуттям людської єдності та життєздатністю людського суспільства, і коли не вжити заходів, становище дедалі погіршиться, означає, що тривале ігнорування чи применшення значення цієї небезпеки вже зруйнувало людські зв'язки, як потенційний чинник самозахисту суспільства, зробивши їх поверховими, неуважними, крихкими та фрагментарними. Власне, до цього, в кінцевому рахунку, зводиться так звана «індивідуалізація» (яку, в свою чергу, визначає нині модна крилата фраза «Мені потрібно більше простору», що тлумачиться, як вимога покласти край близькості та втручанню інших). Процес індивідуалізації, що не обов'язково є «аморальним» за своєю інтенцією, призводить до ситуації, коли стають непотрібними і – що важливіше – недоречними моральна оцінка та правила.

Відносини, які встановлюються сьогодні між людьми, названо «чистими», тобто, без «прив'язаностей», без прийнятих безумовних зобов'язань, а тому без визначеного наперед, а отже, обіцяного майбутнього. Єдина основа та підстава для продовження цих зв'язків – це, як то кажуть, рівень взаємозадоволення від них. Розвиток і поширення «чистих відносин» загально витлумачують, як велетенський крок на шляху до індивідуального «визволення» (щодо останнього, то його звично інтерпретують, як звільнення від обмежень, якими зобов'язання до інших зв'язують особистий вибір). Утім, суперечливою таку інтерпретацію робить поняття «взаємності», яка в цьому випадку є грубим і необґрунтованим перебільшенням. Випадковий збіг обставин, коли обидві сторони одночасно задоволені, не обов'язково створює взаємність: зрештою, це означає тільки те, що кожен із індивідуальних учасників відносин задоволений у *той самий час*. Що робить відносини майже справжньою взаємністю, то це іноді заспокійливе, але переважно нав'язливе та болісне розуміння, що розрив

відносин обов’язково буде упередженим, однобічним рішенням – таке саме обмеження індивідуальної свободи, яке не слід применшувати. Суттєва відмінність «мереж» – назва, обрана останнім часом для заміни старомодних ідей (які вважаються віджилими) «громади» чи «спільноти» – полягає саме в цьому праві на односторонній розрив. На відміну від громад, мережі створюються індивідуально і так само індивідуально переформовуються чи розпадаються, саме особиста воля є єдиною, хоч і непостійною, основою їхнього існування. Що ж до стосунків, то це зустріч двох індивідів… Індивід, який став морально «нечутливим» (тобто, людиною, здатною і бажаючою відкинути думку про добробут іншого), хоч-не-хоч стає водночас приймачем моральної нечутливості об’єктів власної моральної нечутливості. «Чисті стосунки» провіщають не взаємність визволення, а радше взаємність моральної нечутливості. «Партія двох» Левінаса перестає бути колискою моральності. Натомість перетворюється на чинник адіафоризації (тобто, звільнення від моральної оцінки) специфічно *рідкого* розмаїття, що доповнює, а то часто й замінює *тверде* сучасне бюрократичне розмаїття.

Адіафоризація рідкого сучасного розмаїття розвивається за моделлю зв’язку споживач-товар, успішність її залежить від перенесення цієї моделі на міжлюдські стосунки. Як споживачі, ми не присягаємо на вічну вірність предмету споживання, який знаходимо і купуємо, щоб задовольнити наші потреби чи бажання; і використовуємо його доти, доки він виправдовує наші сподівання, або до тих пір, як натрапляємо на інший предмет споживання, що обіцяє задовольнити ті самі бажання повніше, ніж куплений до того. Всі споживчі товари, включаючи й «тривалого споживання», цілком взаємозамінні та витратні; в культурі консьюмеризму, що надихається споживанням і обслуговує споживання, час між покупкою і відмовою дедалі стискається, настільки, що ми отримуємо задоволення вже не від використання

предметів споживання, а від їхнього придбання. Тривалість використання скорочується, а частотність відмови та викидання зростає, чим швидше предмети споживання втрачають здатність дарувати задоволення (а отже, залишатися бажаними). Споживацький підхід, можливо, змащує коліщатка економіки, але сипле пісок у підшипники моральності.

Утім, це не єдине лихо, що спіткає моральні вчинки в умовах плинної сучасності. Так само, як підрахунок вигод ніколи не зможе повністю придушити і стримати неявний, але нездоланний і упертий тиск моральної спонуки, так і відмова від моральних директив та нехтування відповідальністю, перед, за висловом Левінаса, «обличчям Іншого», залишає по собі гіркий присмак, відомий як «докори сумління» чи «муки совісті». Тут знову на допомогу приходять споживацькі пропозиції: гріх моральної недбалості може бути виправданий і відпущений завдяки подарункам із крамниці, оскільки акт купівлі, хоч би якими егоїстичними та самоспрямованими були його мотиви та спокуси, постає як моральний вчинок. Здобуваючи користь із моральних спонук, викликаних провиною, що їх сама породила, заохотила і посилила споживацька культура в такий спосіб перетворює кожну крамницю та пункт обслуговування в аптеку, що постачає транквілізатори та анестетики: ліки тут мають пом’якшити чи геть погамувати *моральний*, а не фізичний біль. А що моральна недбалість посилюється і ширшає, попит на болезаспокійливі засоби безупинно зростає і споживання моральних транквілізаторів перетворюється на згубну звичку. Як наслідок, викликана та вигадана моральна нечутливість поступово перетворюється на внутрішній потяг або «другу натуру»: перманентну і квазіуніверсальну умову, завдяки профілактичній, попереджувальній та активуючій ролі якої знімається моральний біль. А що моральний біль утамовується, перш ніж стати по-справжньому надокучли-

вим і тривожним, мережа людських зв’язків, сплетена з нитки моралі, стає дедалі слабкішою і нетривкою та поступово рветься. Маючи громадян, які привчені шукати порятунок від турбот та вирішення своїх проблем на споживчих ринках, політика може (а то й заохочена, підштовхнута чи, зрештою, змушена) ідентифікувати своїх суб’єктів спершу, як споживачів, а вже на другому плані – як громадян; і перевизначити пристрасть споживання як громадянську чесноту, а споживацьку активність як виконання основного громадянського обов’язку…

1

ВІД ДИЯВОЛА ДО СТРАХІТЛИВО НОРМАЛЬНИХ І ЗДОРОВИХ ЛЮДЕЙ

Леонідас Донскіс:

Після двадцятого століття ми, зокрема, східноєвропейці, схильні демонізувати вияви зла. У Західній Європі та Північній Америці фахівці в галузі гуманітарних наук та соціологи зазвичай аналізують *тривогу від впливу*, в той час як східноєвропейці перейняті *тривогою від руйнації*. Концепція сучасності в Центральній Європі схожа з апокаліптичним баченням сучасності східноєвропейцями тільки в тому, що вони поділяють однакове занепокоєння (фізичною) руйнацією[1]. Але коли у Східній Європі темний бік сучасності самостверджується як абсолютно ірраціональна сила, що знищує

[1] Якщо ми поділяємо логіку, висловлену Міланом Кундерою в його відомому есе «Трагедія Центральної Європи», то більшість із того, що здавна пов'язується зі Східною Європою в політичному розумінні, історично належить Центральній Європі. Якщо ми погоджуємося з думкою, що багатокультурні та космополітичні міста поряд із римо-католицьким і, особливо, бароковим впливом визначають межі регіону, то можемо включити до символічного простору Центральної Європи Австрію, Угорщину, Чеську Республіку, Словаччину, Словенію, Хорватію, Польщу, Литву і західну частину України. До Східної Європи слід було б віднести насамперед Росію, Білорусь, східну частину України, Молдову і – меншою мірою – Румунію та Болгарію. Хоч би якими умовними та спірними виглядали ці кордони, вони відповідають релігійному та історико-культурному поділу, особливо внаслідок політичного впливу Росії в дев'ятнадцятому та двадцятому століттях. Докладніше з цього питання див.:

Milan Kundera, 'The tragedy of Central Europe', *New York Review of Books* 32:7 (26 Apr. 1984), pp. 33–8, and

Leonidas Donskis (ed.), Yet Another Europe after 1984: Rethinking Milan Kundera and the Idea of Central Europe (Rodopi, 2012).

Українська версія – журнал «Ї», 1995 р., число 6. – *(Прим. пер.)*

крихкий притулок раціональності та цивілізації, то в західноєвропейській літературі двадцятого століття постає зовсім інший вид сучасності – раціональної, владної, анонімної, знеособленої, що розглядає відповідальність і раціональність як дві окремі речі, що подрібнює суспільство на атоми і своєю гіперраціональністю робиться незрозумілою звичайним людям. Коротше кажучи, коли Михайло Булгаков є апокаліптичним пророком сучасності у Східній Європі, то його еквівалентом у Центральній Європі будуть, безперечно, Франц Кафка і Роберт Музіль.

Водночас у публічній лекції про природу зла, прочитаній у вересні 2010 року в Каунаському університеті Вітаутаса Великого, ви пролили нове світло на «демонів і бісів» зла, пригадавши справу Адольфа Айхмана в Єрусалимі, майстерно описану Ханною Арендт в її провокаційній книзі[2]. Всі сподівалися побачити нечутливого і патологічного монстра, але були збентежені й гірко розчаровані психіатрами, найнятими судом, які запевнили, що Айхман абсолютно нормальна людина – він міг бути гарним сусідом, лагідним і вірним чоловіком, взірцевим сім'янином і громадянином. Я вважаю, що ваше зауваження було надзвичайно вчасним і доречним, зважаючи на звичну для нас схильність пояснювати болісне минуле клінічною та демонічною природою великих злочинців. Певною мірою це перегукується з думкою, висловленою Міланом Кундерою в його есе *Une Rencontre* («Зустріч»), коли він пише про героя роману Анатоля Франса «Боги жадають»: молодий художник Ґамлен стає фанатиком французької революції, але в ситуаціях та перетвореннях, далеких від революції та її натхненників, якобінців, виявляється зовсім не чудовиськом. І коли Кундера вишукано пов'язує цю душевну властивість Ґамлена з *le désert du sérieux or le désert sans humour* («пустелею серйозності» або «пустелею без гумору»), протиставляючи йому його сусіда Брото, *l'homme qui refuse*

[2] Див.: *Hannah Arendt*, Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil (Penguin Books, 2006); *Ханна Арендт*. Банальність зла. Суд над Айхманом в Єрусалимі. – К.: Дух і Літера. – 2013.

de croire («людину, яка відмовляється вірити»), якого Ґамлен відправляє на гільйотину, то думка письменника дуже зрозуміла: всередині будь-якої порядної людини може ховатися чудовисько. Що відбувається з цим чудовиськом у мирний час, і чи завжди ми в спромозі його стримувати – це вже інше питання.

Що відбувається з цим чудовиськом усередині нас в наш рідкий або темний час, коли ми, замість запропонувати людожерську ідеологію, частіше просто відмовляємо Іншому в існуванні чи в бажанні бачити чи слухати його чи її? Ми прагнемо замінити зв'язок очі-в-очі чи обличчям-до-обличчя на всеосяжну класифікаційну систему, що використовує людські долі та особистості як емпіричні дані й докази чи статистичні показники.

Зиґмунт Бауман:

Я б не став приписувати феномен «демонізації зла» особливостям буття східноєвропейців, приреченим жити протягом кількох останніх століть на «межі», що відділяє «цивілізаційний центр», створений Західною Європою завдяки «сучасному прориву», від розлогої віддаленої околиці, яка сприймається і розглядається як сусідня «нецивілізована» територія, «що потребує окультурення» (нерозвинута, застаріла, відстала). Зло потребуватиме демонізації доти, доки обожнюватимуться витоки добра (милосердя, спокутування, спасіння), як це робилося в усіх монотеїстичних релігіях: постать «диявола» означає непримиренність зла, присутнього в цьому сущому світі, проти постаті люблячого Бога: милосердного і співчутливого батька та охоронця людства, джерела всієї доброчесності – основної передумови всіх монотеїстичних релігій. Вічне питання *unde malum*, тобто «звідки зло?», доповнене спокусою точно вказати, виявити й змалювати джерело недоброзичливості під умовною назвою «диявол», понад два тисячоліття захоплює думки теологів, філософів і більшої частини їхніх прихильників у пошуках змістовного і правдивого *Weltanschauung* («світогляду»).

Перенесення геть-усієї-видимої «сучасності» (що створена виключно людиною і визначається, як вибір людини, обрані нею спосіб мислення і дії) на роль, що досі призначалася для диявола, якого розрізняли тільки нечисленні обрані, а більшість не бачили, була одним із багатьох аспектів і наслідків, або побічних ефектів «модерного проекту»: взяти управління справами світу в людські руки. Зважаючи на суворо монотеїстичну позицію «модерного проекту», що успадкував усе разом узяте від століть владарювання церкви, трансформація звелася до простої зміни назв давніх (священних) об'єктів на нові (світські) об'єкти – всередині незмінної в усьому іншому старезної матриці. Відтепер питання *unde malum* отримало поцейбічні, земні адреси. З одного боку була ще не повністю цивілізована (очищена, виправлена, навернута) плебейська «маса» простолюдинів – рештки домодерного виховання «священиками, бабусями та приказками» (як філософи доби Просвітництва трактували релігійне вчення, родинний досвід і народну традицію); а на другому краї перебували стародавні тирани, що перевтілилися на сучасних диктаторів, деспотів, які за допомогою примусу і насильства підтримували мир і свободу (принаймні, як вони казали й – вочевидь – думали). І перші, і другі адресати, чи впольовані на місці чи очікувані, але марно розшукувані там, були ретельно вивчені, розглянуті, просвічені рентгенівськими променями, піддані психоаналізу та медичному обстеженню; й були описані всі відхилення, що могли породжувати чи викликати злі нахили. Але з практичної точки зору це мало мізерні наслідки. Прописане та застосоване лікування могло усунути чи пом'якшити те чи інше підозрюване відхилення, але питання *unde malum* так само залишалося відкритим, оскільки жоден із рекомендованих засобів не виявився радикальним, а витоків зла, вочевидь, було більше, ніж на перший погляд – багато з них, якщо не більшість, залишалися так само нерозкритими. Більше того, вони змінювались: кожна наступна ситуація мала, схоже, свої власні особливі витоки зла, і кожне зосередження на тому, щоб усунути і/чи спробувати відвернути або

спинити вже відомі чи ті, що такими видаються, породжувало нову ситуацію, краще захищену від відомих проявів минулого зла, але незахищену від отруйних випарувань тих витоків, що доти були недооцінені, зневажені або визнані неважливими.

У постдемонічному розділі тривалої (й далекої від завершення) історії питання *unde malum* значну увагу, крім власне питання «звідки», але в злагоді з сучасним підходом було приділено також питанню «як»: *технології* злодіяння. Відповіді демонструють у цілому поділ на два пояснення: присилування і спокуса. Мабуть, найкраще перша відповідь була розкрита в романі Джорджа Орвела «1984», а друга – в романі Олдоса Гакслі «Чудовий новий світ». Обидві відповіді озвучені на Заході; разом з тим у баченні Орвела, представленому наче безпосередня реакція на російський експеримент комунізму, можна простежити тісний зв'язок зі східноєвропейським дискурсом, що відсилає нас до Федора Достоєвського і ще далі – до трьохсотлітнього розколу між Католицькою церквою на Заході та Православною на Сході Європи. Зрештою, саме там якнайглибше проявилися недовіра та опір принципам особистої свободи та індивідуальної автономії – двом з характерних рис «західної цивілізації». Джерелом натхнення для уяви Орвела постає радше східно-, а не західноєвропейський історичний досвід; кінець кінцем, це бачення є передчуттям Заходу після того, як він був захоплений, підкорений, підпорядкований і поневолений тиранією східного типу; головним образом роману є солдатський чобіт, що наступає на обличчя людини. Бачення Гакслі, натомість, є випереджувальною відповіддю на неминучу появу споживацького суспільства, винятково західного продукту; провідною темою твору є також поневолення позбавлених влади людей, у цьому випадку «добровільне рабство» (термін, запроваджений три століття тому Етьєном де ла Боесі, якщо вірити Мішелю Монтеню), коли вдаються більше до моркви, ніж до батога, і використовують спокусу і звабу, як спосіб дії, замість примусу, відвертого наказу і брутального насильства. При цьому слід згадати, що двом цим антиутопі-

ям передував роман Євгенія Замятіна «Ми», в якому вже було передбачене змішане та одночасне, а також доповнюване використання *обох* «методів поневолення», що пізніше розвинуті окремо Орвелом і Гакслі.

Ви маєте цілковиту рацію, коли виносите на перший план ще одну думку в схоже вічній і нескінченній суперечці *unde malum*, що точиться в нашу сучасну постдемонічну добу з таким самим і навіть більшим шаленством, як і в часи бісівських хитрощів, практики вигнання диявола, полювання на відьом і похувальних багать. Ідеться про *мотиви* злодіянь, про «*особистість* злодія» і – найважливіше, на мій погляд – про таємницю потворних вчинків без участі потвор, про зловісні дії заради шляхетних цілей (як зазначив Альбер Камю, найжорстокіші злочини були скоєні в ім'я більшого добра…). Зокрема, дуже доречно і вчасно ви пригадали, посилаючись на Кундеру, по-справжньому пророчий твір Анатоля Франса, що його можна ретроспективно розглядати як первинну матрицю всіх наступних змін, перетворень і перекручень у поясненнях, що висувалися в соціально-наукових дискусіях. Малоймовірно, щоб у двадцять першому столітті читачі роману Анатоля Франса «Боги жадають», вперше надрукованому 1912 року[3], були схвильовані та захоплені. Швидше за все вони будуть вражені, так само як я, захоплюючись письменником, котрий, як сказав би Кундера, не тільки зумів «розірвати завісу попередніх тлумачень», «завісу, що висіла перед світом», і позбавити «великі людські конфлікти наївного тлумачення, ніби це боротьба між добром і злом, осмислюючи їх як трагедію»[4], що, на думку Кундери, є покликанням романіста і завданням усієї прози, а й створити та перевірити заради ненароджених читачів інструменти, якими можна розрізати та розірвати ще не зіткані завіси, але ті, що їх вже заповзято почали ткати й вішати «перед світом»

[3] *Цитується за виданням:* Anatole France, The Gods Will Have Blood, trans. Frederick Davies (Penguin, 1979).

[4] *Див.:* Milan Kundera, The Curtain: An Essay in Seven Parts, trans. Linda Asher (Faber & Faber, 2007), pp. 92, 123, 110.

після завершення роману, і з особливим заповзяттям після смерті письменника…

Коли Анатоль Франс відклав перо і востаннє переглянув завершений роман, такі слова, як «більшовизм», «фашизм» і, звичайно, «тоталітаризм» ще не подавали словники, ані французькі ані інші, а імена Сталіна і Гітлера ще не з'явилися у книжках з історії. Свою увагу Анатоль Франс зосередив, як ви відзначили, на Еваристі Ґамлені, початківцеві в галузі образотворчого мистецтва, юнакові, відзначеному талантом і перспективою, і не меншою здатністю обурюватися Ватто, Буше, Фраґонаром та іншими повелителями масового смаку, чиї «поганий смак, погану форму, поганий рисунок», брак «відчуття справжнього стилю, чистоти ліній», відсутність «природності та правди», захоплення «масками, ляльками, ганчір'ям і викривлянням» він пояснював їхньою готовністю «працювати на тиранів і рабів». Ґамлен був упевнений, що «через сто років картини Ватто, геть забуті, зотліють на горищах», і передрікав, що «в 1893 році учні художніх шкіл покриють своїми шкіцами полотна Буше». Французька республіка, ще тендітне, хворобливе і слабке дитя Революції, мало підрости, щоб стинати одну за одною численні голови гідри тиранії та рабства, включаючи й цю. Заколотникам проти Революції не було прощення, ані свободи – ворогам свободи, ані терпимості – до ворогів терпимості. На сумніви своєї скептичної матері Ґамлен був готовий, не вагаючись, відповісти: «Сподіватимемося на Робесп'єра, він непідкупний. Особливо ж віритимемо у Марата: він любить народ, розуміє його справжні потреби і служить йому. Він завжди перший виявляв зрадників і розкривав змови». В одному з рідких авторських відступів Франс пояснює і дає визначення думкам і вчинкам свого героя і подібним йому, як «терплячий фанатизм» «голоти нещадимої, що знищила королівську владу і перекинула старий світ». У своїх спогадах про власний життєвий шлях від румунського фашиста в юності до французького філософа у зрілому віці Еміль Чоран поєднав багатьох молодих людей доби Робесп'єра і Марата з молоддю доби Сталіна

і Гітлера: «Невдача – їхня доля. Саме вони проголошують догмат нетерпимості й саме вони втілюють цей догмат у життя. Саме вони прагнуть крові, бунту, жорстокості»[5]. Та чи вся молодь? І чи тільки молодь? І чи тільки в добу Робесп'єра або Сталіна? Усі три припущення явно невірні.

Наскільки б безпечнішим і зручнішим, затишнішим і дружнім був би світ, якби самі тільки потвори здійснювали потворні вчинки. Від потвор ми добре захищені, й можемо бути певними, що застраховані від злодіянь, на які здатні й якими погрожують потвори. У нас є психологи, щоб виявляти психопатів і божевільних, є соціологи, щоб розповісти, де вони плодяться і збираються, є судді, щоб присудити їм ув'язнення та ізоляцію, є поліцейські та психіатри, щоб напевно утримувати їх там. А проте, гарні, звичайні американські хлопці й дівчата не були ані потворами, ані збоченцями. І якби їх не призначили панувати над бранцями у в'язниці Абу-Ґрейб, ми б *ніколи* не дізналися (а тільки могли б припускати, здогадуватися, уявляти, вигадувати) про ті жахливі речі, на які вони виявилися здатні. Нікому б не могло і спасти на думку, що всміхнена дівчина за прилавком, покликана служити за кордон, зможе перевершити себе, вигадуючи найнеймовірніші та химерні, аморальні та розбещені витівки, щоб виснажити, знесилити, замордувати та принизити своїх бранців. У рідних містечках тих хлопців і дівчат сусіди досі відмовляються вірити, що ці чарівні молоді люди, яких вони знали з дитинства, є тими самими потворами на світлинах з камер тортур в Абу-Ґрейбі. Але це вони.

У своєму висновку до психологічного дослідження Чипа (Айвена) Фредерика, підозрюваного лідера і провідника катів, Філіп Зимбардо[6] мусив визнати, що:

«в його біографії я не знайшов жодного натяку на те, що Чип Фредерик може вдатися до якоїсь образливої, садист-

[5] *Див.:* Émile Cioran, Précis de decomposition (Gallimard 1949).

[6] Американський соціальний психолог італійського походження (нар. 1933 р.), професор Стенфордського університету, автор понад 50 книжок. – *(Прим. пер.)*.

ської поведінки. Навпаки, дуже багато в його біографії вказує на те, що якби він не був змушений працювати та жити в таких ненормальних умовах, міг би стати образом американського солдата на рекламних плакатах набору у військо».

Категорично і рішуче виступаючи проти зведення соціального явища до рівня індивідуального психічного стану, Ханна Арендт зауважила, що справжнім генієм серед нацистських спокусників був Гімлер, що – хоч не прийшов із богеми, як Ґеббельс, не був статевим збоченцем, як Штрейхер, авантюристом, як Ґеринґ, фанатиком, як Гітлер, божевільним, як Альфред Розенберґ – «організував маси в систему тотального панування» завдяки своєму (вірному!) припущенню, що здебільшого люди є не вампірами чи садистами, а сумлінними працівниками та годувальниками родин[7]. У романі Джонатана Літела «Доброзичливиці», надрукованому 2010 року, читач знайде приховану критику загально вживаної тези, започаткованої власне Арендт, про «банальність зла»: а саме, припущення, що злочинець Айхман був «бездушним виконавцем». Літел змальовує Айхмана зовсім не бездушним виконавцем наказів чи рабом своїх основних інстинктів. «Він, звичайно, не був *ворогом людства*, як проголосили в Нюрнберзі», «ані втіленням *банального зла*», навпаки, він був «дуже талановитим державним чиновником, винятково старанним і компетентним у відведеній йому вузькій галузі, готовим проявити особисту ініціативу»[8]. Айхманом, як менеджером, могло б, напевно, пишатися будь-яке шановане європейське підприємство (зокрема, й компанії з власниками та керівниками євреями). Оповідач у романі Літела Макс Ауе підкреслює, що протягом багатьох його зустрічей з Айхманом він ніколи не помічав у нього й натяку на якесь особисте упередження, особливу ненависть до євреїв, яких він розглядав лише як проблеми власної кар'єри, що їх мусив належно розв'язати. На роботі чи вдома він завжди був

---

[7] *Див.:* Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism (Deutsch, 1986), p. 338.

[8] *Jonathan Littell*, The Kindly Ones (Chatto & Windus, 2009), pp. 569–570.

однаковим. Таким, як коли разом зі своїми товаришами по СС виконував два струнних квартети Брамса: «Айхман грав вдумливо, методично, не відводячи очей від партитури; помилок не припускався»[9].

Л. Д.:

З легкої руки Вільяма Шекспіра та Кристофера Марло, тобто, починаючи від цих двох видатних авторів, які змалювали Ніколо Макіавеллі як утілення зла, демон у політиці набував численних інтерпретацій, деякі з них є навдивовижу близькими до того, що ми вважаємо особливими рисами сучасності. Наприклад, тотальне знищення приватного життя, що призводить до маніпулювання особистими таємницями та зловживання особистими зв'язками, змальоване як жахливе бачення майбутнього в антиутопіях «Ми» Євгенія Замятіна та «1984» Джорджа Орвела, було передбачене, відчуте і дотепно описане в європейській літературі раннього модерну.

Досить згадати *El Diablo cojuelo* («Кульгавого біса») Луїса Велеса де Ґевари, твір сімнадцятого століття, в якому біс має здатність показувати «нутрощі будинків» або варіацію на цю тему в романі Алена Рене Лесажа *Le Diable boiteux* («Кульгавий біс»). Те, що письменники раннього модерну вважали бісівською силою, покликаною позбавити людей їхнього приватного життя та особистих таємниць, тепер стало нерозривною частиною реаліті-шоу та інших способів умисного і веселого самооголення в наш самовикривальний час. Взаємодія релігії, політики та літературної уяви – таким постає демон у модерному європейському мистецтві: згадайте, скажімо, Асмодея з Книги Товита[10], жіночий різновид біса, представлений на розпису Франциско Гойї «Асмодей»[11].

[9] Jonathan Littell, The Kindly Ones (Chatto & Windus, 2009), p. 565.

[10] Книга Біблії, що належить до второканонічних книг Старого Завіту. – *(Прим. пер.)*

[11] Одна з 14 олійних картин на стінах Будинку Глухого, маєтку, придбаного художником у 1819 р. – *(Прим. пер.)*

У своїй праці «Плинна сучасність» ви аналізуєте втрату приватного життя в наш плинний час. У вашій праці «Плинний нагляд», написаній спільно з Девідом Ліоном, проведено чітку межу між ранніми передбаченнями масового нагляду і дійсністю в нашу добу плинного нагляду. В цілому ви проголошуєте, що приватне життя вмирає. Вслід за Мішелем Фуко та Юрґеном Габермасом можна припустити, що шлях від проекту Паноптикона до захоплення приватного життя став поразкою ідеї незалежного індивіда, розвіяної нашою добою. А коли так, то політична свобода на порозі зникнення. А ми, схоже, і вусом не ведемо. Натомість, тішимося з нашої нової набутої безпеки і можливості через реаліті-шоу нагадати світу про своє існування.

Чи це новий спосіб звеличувати диявола? Плинне прославляння біса?

З. Б.:

Новий спосіб – так, але не «звеличування» диявола, не бездіяльної та солодкої внутрішньої насолоди від самої тільки обіцянки після належного підписання і скріплення печаткою фаустівської угоди, а розкошування бісівськими дарами, отриманими, привласненими, спожитими, засвоєними та перетравленими нами (в той час, як ми були привласнені, проковтнуті, спожиті й перетравлені ним, кимось на зразок «чужого» з однойменного кіносеріалу). І це не старий знайомий Ґетівський Мефістофель, хай у ортодоксальній подобі чи в новому перевтіленні, створеному Іштваном Сабо[12], а демон ЗЦС («зроби це сам») – розкиданий і розсіяний, необмежений і безособовий після того, як був розмелений, розпорошений і розбризканий над людською масою, породивши міріади «місцевих чинників», згодом приватизованих нами й «субсидійованих» нам, окремим чоловікам і жінкам. Це вже більше не демон з конкретною адресою, штаб-квартирою та караю-

[12] Угорський кінорежисер та сценарист, творець традиційного європейського авторського кіно. Фільм «Мефісто» 1981 року здобув «Оскара» в категорії «Найкращий фільм іноземною мовою». – *(Прим. пер.)*

чою рукою, як сатана Замятіна, Булгакова чи Орвела, або – в нашому випадку – з храмом, щоб скликати та збирати паству для спільної молитви; ми тепер носимо з собою молитовні килимки, куди б не йшли, і будь-яка центральна вулиця може стати місцем молитви. Ми молимося публічно, навіть якщо (або тому що) літургія і молитовники звернені самі на себе…

Ви згадуєте початок нашої дискусії з Девідом Ліоном – відтоді вона перетворилася на тривалий діалог, з якого дозволю собі навести одну з моїх думок:

«Щодо «загибелі анонімності» через Інтернет… ми добровільно віддаємо на заклання наше право на приватне життя. Чи, можна сказати, просто погоджуємося зі втратою, як прийнятною ціною за надані в обмін дива. Або ж, як отара овець, відчуваємо настільки нестримний потяг принести нашу особисту незалежність у «різницьку», що тільки жменька справжніх бунтівників, відважних, задерикуватих і рішучих, здатні відверто протистояти цьому. Втім, у той чи той спосіб, нам пропонують вибір – хай номінальний, так само як принаймні видимість двосторонньої угоди й хоча б формальне право протестувати й позиватися у випадку порушення угоди: чого ми ніколи не маємо, коли за нами стежать без нашого дозволу керовані апарати – дрони.

Але так чи так: щойно ми туди потрапляємо, стаємо заручниками долі. Колективний розум 2 мільярдів користувачів Інтернету в поєднанні з цифровими відбитками пальців, що їх так багато користувачів залишають на веб-сторінках, дедалі очевидніше ведуть до того, що будь-яке соромливе відео, будь-яке особисте фото, будь-яке нескромне повідомлення електронною поштою приписується цьому джерелу, незалежно від його бажання. Ричу Лему, вільному фотографу, який знімав вуличні заворушення у Ванкувері, знадобився лише день, щоб ідентифікувати на одному з фото пару, що потрапила в об’єктив (випадково), коли пристрасно цілувалася. Все особисте тепер робиться по можливості публічно і потенційно доступне для публічного споживання; причому доступне надовго, до скону часу, оскільки Інтернет «не дає за-

бути» нічого з того, що колись було записане на одному з його незліченних серверів. На думку Брайана Стельтера[13], «Така ерозія анонімності є продуктом поширених соціальних медіа, дешевих камер стільникових телефонів, вільного розміщення фото і відео в Інтернеті та – що, можливо, найголовніше – зміни громадської думки про те, що може бути публічним, а що має бути особистим». Усі ці технічні пристрої, як запевняють, є «дружніми до споживача», хоч така поширена торгівельна характеристика при уважнішому розгляді означає незавершений продукт, що вимагає роботи з боку користувача, як у випадку з меблями IKEA. І варто додати – натхненного захоплення користувача та оглушливих схвальних оплесків. Сучасний Етьєн де ла Боесі, вочевидь, казав би не про добровільне, а про ЗЦС рабство...»

Приватне життя, особисті стосунки, анонімність, право на особисті таємниці – все це слід залишити поза територією Суспільства споживачів, або ж це просто конфіскує охорона на вході. У суспільстві споживачів ми всі є споживачами товарів, а товари – призначені для споживання; позаяк ми всі самі є товарами, то мусимо створювати попит на себе. Інтернет з його Facebook-ами та блоґами, різновид центральної торгівельної вулиці для бідних з модними салонами для ВІП-ів, дотримується стандартів, встановлених фабриками знаменитостей; промотори чітко розуміють, що чим більш інтимний, непристойний і скандальний зміст реклам, тим привабливішою та успішнішою буде промоція і вищими рейтинги (на ТБ, у глянцевих журналах, у таблоїдах, що стежать за зірками, тощо). В кінцевому наслідку отримуємо «сповідальне суспільство», з мікрофонами, встановленими в сповідальнях, та мегафонами – на публічних площах. Кожному гостинно відкритий вхід до цього сповідального суспільства, а от ті, хто залишаються поза ним, відмовляючись долучитися, сплачують високу ціну: їх вчать (зазвичай суворо), що оновлена версія Декартового *Cogito*[14] звучить те-

[13] Репортер «Нью-Йорк Таймс». – *(Прим. пер.)*

[14] *Cogito ergo sum* («Думаю, отже, існую») – засадниче положення

пер «Бачу, отже, існую», і чим більше людей мене бачать, тим більше я існую…

Триматися наодинці та не брати участі в грі у публічність майже неможливо через одночасне протистояння на двох фронтах. Перша лінія фронту має довгу історію, успадковану від доби, страхи та жахи якої були змальовані такими авторами, як Джордж Орвел, коли стеження за допомогою телевізійних моніторів і камер, об'єднаних в одне ціле, було можливе тільки за умови комплексної угоди з тими, за ким стежили. Хоч яка ця історія довга, її найостанніший розділ, написаний у нашому схибленому на безпеці та захопленому безпекою суспільстві, доповнився різновидом нової зброї нечуваної й досі небаченої всюдисущності та всепроникливості: керованими дронами-шпигунами розміром з колібрі чи комаху за останнім словом техніки, що, втім, невдовзі можуть застаріти, коли з'являться нанодрони. Друга лінія фронту, згадуване вище «зроби це сам», має дуже коротке минуле: там також використовують технічні пристрої, що швидко розвиваються і стають дедалі доступнішими, але їхнє застосування домощене, як кустарне виробництво, воно подається як добровільне, і таким уявляється.

Л. Д.:

Від східноєвропейських письменників ми дізналися, що фатальне забуття і безпам'ятність є прокляттям Східної та Центральної Європи. Михайло Булгаков в одному з найвидатніших романів двадцятого століття, геніальному творі та попередженні, фаустівській історії про угоду жінки з бісом заради порятунку коханого – змордованого письменника, запротореного до божевільні, «Майстрові і Маргариті» (написаному в 1928–41 рр., вперше надрукованому в цензурованій версії в 1966–67 рр.) надає дияволу додаткової та, мабуть, основної риси його могутності.

Диявол може позбавити людину її пам'яті, прирікаючи на безособовість та нікчемність. Втрачаючи пам'ять, люди ста-

філософії Рене Декарта. – *(Прим. пер.)*

ють нездатними подивитися критично на себе чи навколишній світ. Втрачаючи силу індивідуальності та спогадів, вони втрачають основні моральні та політичні почуття. Зрештою, стають нечутливими до інших людей. Диявол, захований у більшості деструктивних форм сучасності, позбавляє людей відчуття їхнього місця, дому, пам'яті та приналежності.

Не випадково, що персонаж цього великого роману, поет Іван Бездомний, який також завершує свої дні в божевільні, покараний за своє по-дитячому наївне заперечення історії та людства, заперечуючи існування Бога і сатани, або, можемо сказати, темряви і світла, є безхатьком в онтологічному розумінні. Саме його прізвище Бездомний чітко вказує на те, що Булгаков сприймав відсутність корінь, бездомність і безпам'ятність як сатанинські риси радикального або тоталітарного різновиду сучасності. Бездомний втрачає підґрунтя своєї особистості, перетворюючись на геть подрібнену, позбавлену пам'яті людину, нездатну зрозуміти об'єднавчі засади життя та історії. Його розумовий розлад, визначений як шизофренія, є частиною покарання сатани, як втрата пам'яті та чутливості.

Диявол в історії та політиці є характерним мотивом Східної та Центральної Європи, від Михайла Булгакова до Лешека Коляковскі, який давно намагається написати велику працю про диявола в історії та політиці.

Григорій Канович, литовський письменник, який живе в Ізраїлі, змальовує втрату пам'яті та чутливості як неминучу ознаку підступів диявола під час суспільних заворушень, потрясінь, війн і лиха. У своєму романі «Чари сатани» (2009) він змальовує епічними мазками свідоме забуття злочинів, учинених під час Голокосту в Литві, як діяльність сатани. Порожнє сумління, безпам'ятність і бажання-забути як останній удар по жертвах, які звинувачують самих себе за злочини, вчинені проти них – сатанинський акт позбавлення людей пам'яті та чутливості. Зрештою, невикривлена історична пам'ять залишається єдиною надійною та обіцяною батьківщиною для європейських євреїв після Голокосту.

А проте, є й інший бік медалі. Протягом останніх років пам'ять і політика пам'яті стали характерною ознакою міжнародних відносин. Ми спостерігаємо, як ця похмура тенденція посилюється у Сполучених Штатах Америки та Європі. Політики дедалі більше зосереджуються на двох сферах, черпаючи там натхнення – приватному житті та історії. Народження, смерть і секс виступають новими кордонами на полі битви. Оскільки політика в наш час перестає бути трансформацією наших моральних та екзистенціальних турбот у раціональні та легітимні дії на благо суспільства і людини, а натомість стає набором адміністративних практик та професійних маніпуляцій з громадською думкою, логічно припустити, що стрімка політизація приватного життя та історії обіцяє вихід з існуючого політичного та ідеологічного вакууму. Досить пригадати якнайзапекліші дискусії останніх двадцяти років про аборти, евтаназію та одностатеві шлюби, щоб зробити висновок, що бідолашна людська істота, хоч би – він чи вона – народжувалася, помирала чи брала шлюб, так само сприймається, як власність держави або інститутів держави чи, в кращому випадку, як простий інструмент і застава якоїсь політичної догми.

Утім, немає нічого нового під місяцем. Сучасність завжди прагнула і так само прагне якомога більше контролювати душу і тіло людини, не знищуючи її фізично. Те саме стосується суспільної пам'яті та колективних почуттів. Як показав Орвел у романі «1984», історія залежить винятково від тих, хто контролює архіви та офіційні документи. А що в людей немає іншої форми існування, крім наданої їм партією, особиста пам'ять неспроможна створити чи відтворити історію. Та коли пам'ять контролюється чи щоденно створюється і поновлюється, історія вироджується у виправдувальний та узаконюючий проект влади і контролю. Цілком логічно, що це спонукає членів внутрішньої партії в Орвелівському романі стверджувати, мовляв, той, хто контролює минуле, контролює майбутнє, а хто контролює теперішнє, контролює минуле.

Історію не можна залишити винятково політикам, хоч де-

мократичним, хоч авторитарним. Це не властність якоїсь політичної доктрини чи режиму, якому вона прислуговується. Історія – коли вона належно витлумачена – є символічною проекцією нашого існування і щоденного морального вибору. Подібно праву на приватне життя, право на вивчення і критичне осмислення історії є наріжним каменем свободи. Водночас буде слушно повторити слова Мішеля Дюмулена, професора історії Католицького університету Левена, щодо бажання політиків покласти на себе роль та обов'язки істориків та законодавців: «*Qu'on laisse les historiens faire leur*» («Хай історики роблять свою справу»)[15].

Як вийти з цього глухого кута плинної сучасності? Надмірна пам'ять може вбити нас, не кажучи вже про наше почуття гумору, але відкинути пам'ять ми не спроможні.

З. Б.:

Знову-таки, на мою думку, біс різноликий, і «диявольські каверзи» зазвичай двозначні й суперечливі: обмін, компроміс, послуга за послугу, око за око – здобуваючи щось, при цьому дещо втрачаємо... Диявол ховається в мистецтві підміни.

Диявол, по суті – це ошуканець, шахрай, дурисвіт, маестро хитрування, спроектований на екран IMAX приголомшливого розміру – 22 x 16,1 м (близько 72 x 53 фути), що може бути – і напевно є – більшим. Такий жахливо розтягнутий диявол утілює безжалісність, навіть невблаганність того, що не є тим, чим видається, ані тим, чим прагне бути, ані тим, чим ми його вважаємо: жах перевертня, справжня сутність якого розкривається тільки в точці неповернення, або коли її вже перейдено...

В одному зі своїх досліджень Талмуду Емануель Левінас висловлює припущення, що джерелом нездоланної сили спокуси є радше сам стан «бути спокушеним», а не привабливість того, що обіцяно, у що віриться й очікується отримати, якщо піддатися спокусі... В обіцянці спокуси поєднується бажання блаженства зі страхом перед невідомим. Доки цей

[15] *Див.:* «Les politiques peuvent-ils “dire l'histoire”?», Le Soir, 25 Jan. 2012.

стан залишається уявним, а не перетворюється в пережитий досвід, провести межу між добром і злом є, безперечно, ризикованим, якщо відверто не хибним завданням. У стані «бути спокушеним» (аж до останньої миті перед поступкою) страх перед невідомим, перед помилкою в проведенні межі, поступається задоволенню від відчуття в руці олівця, яким можна провести цю межу – здатності контролювати. Левінас називає такий стан «спокусою спокуси»: стан, що приваблює, в кінцевому рахунку, «невизначеністю», «незавершеністю», «неповнотою» миті – цієї летючої, нестерпно короткої миті свободи, коли ви вже вільні робити вибір (що постає – породження спокуси – із замкненого кола рутини, буденності, монотонності та нерухомості), але ще не вибрали, зберігаючи свою свободу незайманою та неушкодженою. Можна сказати, що це божественний стан, проблиск тієї безмежної могутності, притаманної Всевишньому, якої ми, смертні, позбавлені. Саме тому спокусу пов'язують із сатаною та його підступами. Спокуса є нечестивою, так само як уява себе всемогутнім – святотатською. Дозволити бути спокушеним є актом святотатства, за яким іде встановлене покарання – поступка спокусі. Бути вільним приймати рішення означає стати на порозі пекла. Від засліплення його пишнотами можна просто не помітити урвища і зісковзнути по той бік порогу…

Тепер перейдемо до одного з найголовніших інструментів захисту спокуси від небезпеки, що її привабливість можуть зруйнувати накопичені свідоцтва падіння... Так, звичайно, пам'яттю (за визначенням, пам'яттю про *минуле*) можна *маніпулювати* (і це робиться з ініціативи всіх тих людей, які мають диявольські, шахрайські наміри та амбіції, але не без допомоги та тяжкої праці армії їхніх найманців – заповзятих, байдужих або й неохочих, проте завжди слухняних – чи їхніх добровільних, хоч іноді недбалих спільників; саме так Вінстон Сміт служив у Міністерстві правди), але не можна її *знищити*. Пам'ять, позбавлена події X, не стає білою плямою, але так само залишається історичною пам'яттю, тільки про іншу історію – історію, яка не містить події X (до речі, Лев

Шестов, видатний східноєвропейський, а пізніше французький філософ[16], вважав цю властивість «діяти у зворотному напрямку», «переробляючи те, що було зроблено», «розбираючи вже створене» і в такий спосіб «змінюючи минуле», головною і монопольною владою Бога, коли стверджував, що Бог може змінити як минуле, так і майбутнє: наприклад, він може зробити так, щоб злочину отруєння Сократа його співвітчизниками-афінянами не існувало. В такому разі гра диявола з минулим є лише однією з його зухвалих і безнадійних спроб представити себе «альтернативою Бога» і перемогти Бога у його власній по праву грі. Тому й не дивно, що Бездомний не може заперечити диявола без заперечення Бога – і саме така неминуча «двоїстість» цього заперечення призводить його до божевільні.) При цьому йдеться не про появу «людей-фікцій», швидше це схоже на викрадання тіл: таємну людинопідміну (зрештою, ми дедалі більше і глибше занурюємося в суспільство запасних частин і прогресивної «кіборгізації», отримуючи поради й відчуваючи бажання скласти інакше нашу ідентичність, включаючи й біографію, що лежить у неї в основі, чи не так?) З'являється *інша* людина, та, яка ще зберігає пам'ять про минуле, але про *інше* минуле, і так само, як її попереднє втілення, використовує цю пам'ять для сприйняття та розуміння сучасного і проектування свого майбутнього.

Досі ще нікому не вдавалося позбавити людей здатності критично мислити, хоч багато хто зумів переспрямувати цю здатність на протилежні наслідки. Але що мене найбільше непокоїть із «пам'яттю про минуле» в нашому сьогоденному житті, то це не перспектива колективної амнезії (про це насправді не йдеться), а отже, всесвітньої безпритульності, а радше безперервна трансформація минулого в резервуар, наповнений барвистими чи безбарвними, апетитними чи прісними фрагментами, що пливуть (якщо скористатися виразом Ґеорґа Зіммеля) з однаковою питомою вагою; резерву-

[16] *Лев Ісаакович Шестов* (1866, Київ – 1938, Париж) – видатний філософ-екзистенціаліст.

ар, налаштований на – і постійно залежний від можливості занурення, допускаючи нескінченні перестановки, але уникаючи якоїсь власної логіки, власної ієрархії значення. Витвір диявола? Щоб затулити чи замінити спогади про єврейські погроми в Литві на спогади про співпрацю литовських євреїв з радянськими окупантами, свічки можуть запалювати як Богові, так і дияволу однаковою мірою і з однаковим результатом...

Окрім того, на цьому північно-західному півострові Азійського континенту, названому «Європою», будь-яка і кожна ідентичність, включаючи національну або етнічну ідентичність, є дедалі менш важливою лінією фронту, вздовж якої примушення і свобода, обмеження і вибір, приєднання і виключення протистоять у війні на виснаження; це все більше перетворюється на забаву в спокуси і на гру в проходження пасток, сучасну, оновлену версію давньоіндійської гри «ліла»[17]. Заради зручності й з практичною метою «ідентичність» швидко перетворюється (принаймні в нашій частині світу) в «ідентеймент» («забаву»)[18]: рухаючись від театру воєнних дій фізичного і духовного виживання до сцени розважальної п'єси, стаючи зацікавленням та однією з улюблених розваг *homo ludens*[19] проти *homo politicus.* Вона вже значною мірою *приватизована*, витіснена і вигнана із зони «Політики» (з великої літери «П») і вкинута у погано визначену, слабо структуровану, незмінно уразливу і мінливу сферу індивідуально керованого «політичного життя» – простору, переважно залишеного політиками, або умисно чи механічно відданого ринкові. Подібно багатьом функціям, що перейшли або були перенесені до цього простору, ідентифікація наразі зазнає швидкої, але цілковитої

[17] Давньоіндійська настільна гра «змії та сходи», що має гральне поле з 72 клітинками, кожна з яких відповідає планам буття в індуїстській традиції, та гральну кістку. – *(Прим. пер.)*

[18] За аналогією з *entertainment* (англ.). – *(Прим. пер.)*

[19] Людина, яка грає – за назвою однойменного трактату нідерландського історика та культуролога Йогана Гейзинги. – *(Прим. пер.)*

комерціалізації. П'єса під назвою «пошуки ідентичності» або «побудова ідентичності» ставиться по-різному режисерами-конкурентами, охоплюючи весь спектр театральних жанрів, від епічної драми до фарсу або гротеску, хоч нечисленні трагедійні постановки стають дедалі рідкішими, ніж у відносно недалекому минулому.

Продовжимо: історична пам'ять завжди є *змішаним* благословенням, дуже часто це – прокляття у тонкій захисній, але сліпуче привабливій і спокусливій машкарі благословення. Спогади можуть виявитися не меншою мірою лихом, як і можливістю, щоб використати їх для поліпшення життя і навчання на помилках. Вони можуть приховувати засідки підступних спокус, так само як і служити рухомими попереджувальними сигналами. Віктимізація, як така, руйнує жертви, які б прагнули забути ганебний і надто болісний епізод, але не вивищує ті жертви, які б прагнули зберегти страждання живими у своїй пам'яті, керуючись переважно надією розрахуватися тією ж монетою. В одному з недавніх інтерв'ю зі мною інтерв'юер Артур Домославський зазначив, що прийняття правильного підходу унеможливить мовчазне ігнорування воєнних злочинів ізраїльської армії та переслідування палестинців – саме *через* жорстоку долю європейських євреїв: страждання від дискримінації, погромів, замкнення у ґето і, зрештою, спроби остаточного винищення. Я цілковито погодився з думкою Домославського. Я вважаю, що місія тих, хто пережив Голокост, полягає в тому, щоб врятувати наш спільно заселений світ від нової катастрофи подібного характеру і масштабу. З цією метою вони мусять свідчити про жахливі та смертоносні тенденції – приховані, але дуже жваві та енергійні, – закладені в самій основі нашого способу співіснування. Саме так Рауль Гілберґ, найвидатніший історик Голокосту, розумів свою місію, коли знову і знову повторював, що нацистська машина геноциду не відрізнялася за структурою від «нормальної» організації німецького суспільства: це було те саме суспільство, що грало одну зі своїх «нормальних» щоденних ролей. Теолог

Ричард Рубінштейн нагадує всім, хто хоче слухати, що так само, як фізична гігієна, проникливі філософські ідеї, вишукані твори мистецтва та чарівна музика – рабство, війна, експлуатація та концентраційні табори стали звичними атрибутами сучасної цивілізації. І робить висновок, що Голокост був «свідченням не падіння, а прогресу цивілізації».

На жаль, це не єдиний урок, засвоєний від Голокосту. Є й інший: хто б'є першим, той видирається нагору, і доки він там, залишається безкарним. Справді, правителі Ізраїлю не єдині, хто, схоже, засвоїв цей зловісний урок, і не єдині, кому можна закинути цю – умисну чи неумисну – посмертну перемогу Гітлера. Але коли таке відбувається в Ізраїлі, країні, що вважає себе законною спадкоємицею долі єврейства, то приголомшує більше за будь-які інші випадки у світі: це розвіює ще один загальний міф, який ми плекаємо – що страждання облагороджує і що жертви заподіяних тортур постають після випробувань очищеними і морально піднесеними. Хоч як це суперечить нашим бажаним уявленням, ми раптом усвідомлюємо, що жертви жорстокості чекають на можливість відплатити своїм гнобителям тією самою монетою – і якщо помста колишнім гнобителям або їхнім нащадкам є нездійсненною чи недоречною з тих чи інших причин, вони намагаються, принаймні, якнайшвидше викреслити безчестя і ганьбу своєї колишньої слабкості, щоб показати свою відповідність завданню і позбавитися будь-якої успадкованої та існуючої меншовартісності. Будь-хто поряд може бути обраним для цієї демонстрації – близька соломка краща далекого сінця.

Сумна істина і справді жахлива спонука для диявола полягає в тому, що коли завдання болю іншим руйнує і принижує злочинців, страдники так само не виходять з випробувань морально неушкодженими. В дійсності, жорстокість і переслідування запускають у дію інший «схизмогенний ланцюг» (використовуючи термін, запроваджений Ґреґорі Бейтсоном[20] для позначення послідовності дій і реакцій, що

[20] *Ґреґорі Бейтсон* (Gregory Bateson, 1904–1980), британсько-американський учений, який у своїх працях розглядав широкий спектр питань

поглиблюють затятість та агресивність двох сторін на кожному етапі й розширюють прірву між ними) – і потрібно багато доброї волі й тяжких зусиль, щоб не продовжувати цей ланцюг нескінченно. З двох лих я б радше вибрав бути жертвою націоналізму, ніж його носієм та практиком. Генерал Мочар[21], організатор антисемітської кампанії в Польщі, завдав Яніні та мені багато болю, але не зміг зганьбити наше сумління. Натомість зганьбив своє – коли воно в нього було.

Ви сказали: «Надмірна пам'ять може вбити нас, не кажучи вже про наше почуття гумору, але відкинути пам'ять ми не в змозі». Красиво сказано, з точністю і гостротою скальпеля хірурга; справді, важко краще змалювати наше скрутне становище. Але пам'ятаймо, що тоді як можна щасливо жити без спогадів (як живуть тварини), майже неможливо продовжувати життя без забування... Природно, що лише деякі з найвидатніших і найпроникливіших мислителів обстоювали різноманітні блага забування, намагаючись переконати окремих (на жаль, небагатьох) владних історичних дійових осіб чинити саме так. Через два дні після вбивства Юлія Цезаря Цицерон звернувся до римського сенату із закликом засудити пам'ять про «смертоносні чвари» на вічне забуття, щоб закласти основу миру. Людовик XVIII, повернувши собі престол 1814 року, видав декрет про забуття звірств, включаючи царевбивство, під час Французької революції. Він записав у новій конституції Франції, що «будь-які дослідження думок і рішень, що передували реставрації монархії, заборонено. І суди, і громадяни однаковою мірою зобов'язані забути про них». Згадайте також про показово спокійний і гуманний вихід Південної Африки – переважно завдяки натхненню Нельсона Мандели – з довгих темних часів несправедливості, ненависті та кровопролиття. Ганс-Ґеорг Ґадамер писав,

---

епістемології, кібернетики, теорії інформації, антропології, соціалізації, екології, теорії комунікації.

[21] *Мечислав Мочар* (Mieczysław Moczar, 1913–1986), польський дивізійний генерал, член компартії, державний діяч, співпрацював з радянською розвідкою.

що «забування – це не лише відсутність чи нестача, а й, як показав Ніцше, елементарна передумова розумного життя. Тільки завдяки забуванню розум має шанс цілковитого відновлення»[22].

Якщо все це врахувати, то що краще – пам'ятати про перенесені образи та несправедливість чи забути про них? Думки і надалі – невтішно і тривожно – розділяються, і суди далекі від винесення вироку. Гадаю, присяжні будуть ще довго радитися...

Л. Д.:

Диявол ховається радше там, де ми зазвичай вбачаємо норму чи навіть тривіальність і банальність буденного життя, а не у відхиленнях від норми, патології, викривленнях тощо. Тоді як ми у Східній Європі надалі більше переймаємося трагічністю людської історії, ви схильні зосереджуватися більше на банальному і буденному. Відтак, навряд чи буде можливим зрозуміти феномен втрати чутливості без поняття адіафоризації людської поведінки. *Adiaphoron* грецькою означає «неважлива річ» (мн. *adiaphora*). Цей термін вживали грецькі стоїки. Пізніше його взяв на озброєння сподвижник Мартина Лютера з церковної реформації Філіп Меланхтон, який назвав відмінності в обряді богослужіння між католиками і протестантами *adiaphora*, тобто, речами, що не вартують уваги. Але в запропонованому вами розумінні *adiaphoron* є тимчасовим виходом із особистої зони чутливості; здатністю не реагувати або реагувати так, наче це відбувається не з людьми, а з матеріальними об'єктами, речами, не-людьми. Те, що відбувається, неважливе, бо не спрямоване на нас і не стосується нас. Це може пояснити популярні свого часу публічні страти, на які приходили подивитися, як на потішну виставу, жінки з немовлятами, діти, простолюдини та аристократи (останні, щоправда, спостерігали з відстані).

Особиста індивідуальність, розчинена і розсіяна у натовпі, а також публічна демонстрація жорстокості знищували

[22] *Див.:* Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode (Mohr, 1990), p. 21.

будь-який реальний зв'язок із людиною, яку катували та вбивали. Всі ті, хто спостерігав за екзекуцією, були б охоплені жахом, якби ця вистава загрожувала їм чи їхнім коханим. Але оскільки жорстокість чинили не проти «реальних людей», а проти злочинців і «ворогів народу» (як, приміром, під час Французької революції, коли на велике захоплення народних мас були обезголовлені за допомогою гільйотини члени королівської родини, аристократи, активісти заколоту у Вандеї, провінційні консерватори-роялісти та інші вороги революції), була придушена сама здатність людини відчувати співчуття та емпатію.

Виявляється, що «здорова і нормальна людина» може на якийсь час перетворитися в морального ідіота і садиста-соціопата, що повільно вбиває іншу людину чи не виявляє жодного співчуття до страждань людини, яку піддають тортурам. Тут і клінічних термінів не потрібно – моральне божевілля може статися навіть зі здоровою людиною. Рутинізація насильства і вбивства під час війни призводить до того, що люди перестають реагувати на жахи війни. З другого боку, постійні спонуки змушують людей перестати реагувати на них, і вони звертають увагу тільки на більш потужні соціальні або інформаційні спонуки. Давня мудрість вчить нас, що зловживаючи високими суспільними почуттями чи сіючи моральну паніку, рано чи пізно ми не знайдемо швидкого і належного відгуку в душах інших людей, коли насправді потребуватимемо їхньої допомоги. Пригадаймо чарівну казку про юного чабана, якому подобалося пошивати всіх у дурні, удаючи напад вовків, і який, зрештою, не отримав допомоги, коли на його отару таки хижаки напали.

Безперервні політичні скандали так само зменшують чи цілковито знищують соціальну і політичну чутливість людей. Схвилювати суспільство може тільки щось справді неочікуване чи геть брутальне. Тобто, масове суспільство і масова культура неминуче адіафоризують нас. Не тільки політики, а й нечутливі індивіди, чию соціальність та увагу пробуджують винятково сенсаційні та згубні збудники є значною мірою

продуктом мас-медіа. Збудження стає методом і шляхом самореалізації. Те, що обернулося в буденність, нікого не хвилює – потрібно стати зіркою чи жертвою, щоб привернути хоч якусь увагу суспільства. Як ви зазначили, тільки знаменитість і відома жертва може сподіватися на те, що буде помічена суспільством, переобтяженим сенсаційною, нічого не вартою інформацією. Особливо в середовищі, що визнає тільки примус і силу. Знаменитість і зірковість означають успіх, що залишає масам ілюзію, ніби вони також поруч і можуть цього досягти. Зірка є героєм для тих, хто йде слідом або тих, хто ще вірить, що досягне успіху в житті.

Але і жертва є героєм для тих, кого об'єднують невдачі та падіння. Традиційний міфічний герой – це проекція сили, втілена в переконання, що сучасність завжди може повторити минуле. Зрештою, історичний герой означає саме це для сьогоднішнього світу. Найгірша з можливих комбінацій сьогодні, на вашу думку, полягає в поєднанні жертви і героя, що реанімує гідність ображеного, але править ціну за смерть героя і прославляє руйнацію. Фізичне знищення ворога або його уособлення, що обов'язково супроводжується самознищенням героя, тобто, його перетворенням у жертву, відновлює втрачену гідність: досконалої суміші героя і жертви досягнуто у культі шахідів або мучеників, у свідомості терористів або тих, хто вірить у них.

Ви вважаєте адіафоризацію поведінки однією з найгостріших проблем нашої доби. Вона має численні наслідки: інструментальна раціональність; масове суспільство і масова культура, тобто, постійне, щомиттєве перебування у натовпі (візьміть хоча б телебачення та Інтернет); багатоголосся внутрішнього «я»; й таке світобачення, ніби ви завжди огорнуті невідомою силою, завдяки якій ніхто вас не впізнає, не ідентифікує і не зганьбить. Отож ті речі, які ми не пов'язуємо з нашим життям, стають неважливими для нас; їхнє існування відірване від нашого буття у світі; вони не належать до сфери нашої ідентичності та самооцінки. Щось трапляється з іншими, але не з нами. З нами такого не може трапитися – це

звичне відчуття, викликане нашим розумінням технологічного і віртуального світу, заселеного людьми.

Коли ви постійно бачите в кіно авіакатастрофи, то починаєте дивитися на них як на вигадку, що ніколи не трапиться в реальному житті. Насильство, яке щодня демонструється, перестає викликати здивування чи огиду. Наче стає звичним. Але водночас залишається нереальним – так само здається, що з нами такого не може статися. Це трапилося не з нами. З кимось іншим. З іншими. Ці «інші» є вигадкою митців, аналітиків, науковців чи журналістів. Реальне ж тільки те, що трапляється з нами. Фізично і безпосередньо. Фактично.

Часто ми не можемо звести докупи дві взаємопов’язані й навіть взаємозалежні речі: надмірність словесно і візуально продемонстрованого насильства і жорстокості в наших ЗМІ та відверто садистичну і мазохічну практику політичних коментаторів, що прагнуть принизити інших і себе. Брутальний дискурс зневажання інших і себе, тобто, соціальний і політичний коментар, як повільний процес самозаперечення і саморуйнування, насправді немає нічого спільного з критичним підходом. Справжня і добра критика є конструюванням альтернатив, оцінкою думки чи дії з позиції логіки чи іншої форми пізнання та мислення. Вербальний і розумовий канібалізм або взаємне моральне знищення означають тільки одне – заперечення вільної дискусії та її придушення ще до початку. Мова садизму зазвичай має на меті контролювати, мордувати й у такий спосіб підпорядковувати собі об’єкт критики, в той час як мові мазохізму притаманна здатність на такі коментарі про себе, які неможливо уявити навіть стосовно справжнього ворога цієї людини чи країни.

Хіба цього не досить для висновку, що ми стоїмо перед небезпекою втрати спокійної та врівноваженої дискусії, відомої нам протягом десятиліть? Коли все викривлено у розумових або інформаційних технологіях, щоб викликати потрібну реакцію мас? Як може існувати демократія та публічна сфера без освічених думок і політичних міркувань, а не політичних скандалів і реаліті-шоу, всього того, що ми сьогодні називає-

мо політикою? Чи не ризикуємо ми втратити нашу здатність стежити за тим, що відбувається у світі, та співчувати людям, які страждають? Чи ця інтенсифікація віртуального життя з такими побічними ефектами, як садистична мова і розумовий канібалізм, приховані в анонімних онлайнових чатах, і вкрай образливі коментарі, спрямовані на те, щоб завдати болю і засмутити тих, хто видимий, хто виставляє себе на показ, не є прямим шляхом до втрати людського співчуття і чутливості?

З. Б.:

Людвіг Вітґенштайн зазначив, що страждання хоч би скількох людей, навіть усього людства ніколи не буде більшим – гострішим, глибшим і боліснішим – за страждання одного представника людського роду. Це один полюс на вісі моральності-неморальності. На другому полюсі лежить ідея про те, що турбота про здоров'я соціальної структури вимагає рішучої хірургії: хворі (чи схильні захворіти) частини структури слід видаляти. Решта морального дискурсу розвивається між цими полюсами.

Але під «адіафоризацією» я маю на увазі хитрощі, щоб поставити – умисно чи неумисно – певні дії та/чи бездіяльність по відношенню до певних категорій людей *поза* віссю моральності-неморальності, тобто, поза «універсумом моральних обов'язків» і поза сферою явищ, що підлягають моральній оцінці; хитрощі, щоб проголосити такі дії чи бездіяльність – прямо чи непрямо – «морально нейтральними» й уникнути вибору між ними як суб'єктами етичної оцінки, тобто, уникнути морального безчестя (так би мовити, вигадане повернення до стану райської наївності перед першим надкусом плоду з дерева знань про добро і зло...). Народна мудрість групує ці хитрощі під назвою «цілі виправдовують засоби» або «хай дія і зло, але заради захисту чи підтримки більшого добра». У класичній «твердій» сучасності бюрократія була головною майстернею, де сповненим моралі діям надавали нової адіафоричної форми. Сьогодні, гадаю, цю роль перебрали переважно на себе ринки.

Як на мене, термін «адіафоричний» означає не «неважливий», а «недоречний», або краще – «байдужий» чи «незворушний», дотримуючись ідей і порад церковних соборів, що обговорювали відповідність або суперечність окремих переконань канонам християнської віри: переконань, що проголошені Собором як «адіафористичні» і можуть бути прийняті членами церкви без впадання у гріх. На моє радше світське розуміння, «адіафористичними» діями є ті, що вилучені за *суспільною згодою* (глобальною чи місцевою) з етичної оцінки, а отже, вільні від можливих мук сумління та морального таврування. Право суспільної згоди (читай: згоди більшості), самоповага і самовпевненість дійових осіб захищені *a priori* від морального осуду; таким чином, моральне сумління знешкоджене і виглядає недоречним, як стримувальний та обмежувальний фактор при виборі дії.

Навіть коли дії чи бездіяльність проголошені «адіафористичними» тими людьми, які уповноважені виголошувати такий вердикт (уповноваження, що випливає з їхньої кількості чи посади, яку вони обіймають), ці дії чи бездіяльність часто залишаються предметом палкої суперечки; їхню моральну чистоту гаряче оспорюють. Загально поширений предмет такої суперечки – це класифікація застосування сили, чи то як захист закону і порядку (тобто, легітимне насильство), чи то як акт насильства (тобто нелегітимне примушення). Неважко побачити, що різниця між цими двома визначеннями залежить, зрештою, від того, кому надано законне право провести межу між «легітимним» і «нелегітимним». Це право на проведення межі й засоби, щоб зробити її примусовою та обов'язковою, є головною акцією в будь-якій політичній боротьбі.

Ваше занепокоєння, чи не «ризикуємо ми втратити нашу здатність стежити за тим, що відбувається у світі, й співчувати людям, які страждають», цілком виправдане. Ця небезпека існує в житті, ритм якого вимірюється війнами за рейтинги та прибутками ЗМІ в просторі-швидкості (використовуючи термін Поля Вірільйо[23]), де інформація, поширювана новими

[23] *Поль Вірільйо* (Paul Virilio, нар. 1932 р.) – французький філософ та архітектурний критик.

технологіями, застаріває, ще не встигнувши осісти, пустити коріння й перерости в освічене обговорення – «квапливе життя», в якому всі ми потерпаємо від «тиранії миті», що не стільки примушує чи спонукає нас забути те, що ми мусили чи могли пізнати, як залишає мало шансів закарбувати це та втримати в пам'яті. Видатний італійський соціолог Альберто Мелуччі повторював, що «нас мордує теперішність, вимагаючи міцної основи там, де не існує». А тому, «коли ми спостерігаємо зміну, завжди розриваємося між бажанням і страхом, сподіванням і непевністю»[24]. Непевність означає *ризик*, що є невіддільним супутником будь-якої дії й зловісною примарою, що переслідує всіх нас, хто вимушено приймає рішення і робить вибір з необхідності, оскільки, як точно зазначає Мелуччі, «вибір став фатумом». Різниця між сьогоднішньою агонією вибору і клопотами, які зазнавала *homo eligens* («людина, яка вибирає») в усі часи, полягає у відкритті чи підозрі, що не існує наперед визначених правил і загально схвалених цілей, дотримання яких вберегло б тих, хто робить вибір, від можливих негативних наслідків. Орієнтири та керівні принципи, що сьогодні видаються надійними, завтра можуть бути розвінчані як хибні чи корупційні. Здавалося б, міцні, як скеля, компанії, виявляються фіктивними фінансовими оборудками. Хоч би що було для вас «на благо» сьогодні, завтра може бути переноміновано в отруту. Начебто надійні зобов'язання та урочисто підписані угоди можуть бути раптово скасовані. Так само обіцянки – чи, принаймні, більшість із них – урочисто дають ніби тільки для того, щоб їх не виконати чи порушити. Схоже, серед хвиль немає надійного і твердого острівця. Цитуючи знову Мелуччі, «ми більше не маємо дому; нас постійно спонукають будувати та перебудовувати його, як це роблять три маленькі поросятка з казки, або ж мусимо тягати його за собою на спині, наче слимаки».

Цунамі інформації, думок, припущень, рекомендацій, по-

[24] *Див.:* Alberto Melucci, The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society (Cambridge University Press, 1996), pp. 43ff. Це розширена версія італійського оригіналу Il gioco dell'io (1991).

рад та образ, що неминуче накриває нас на наших звивистих життєвих шляхах, виливається у перенасичення або засліплення (*«blasé attitude»*) «знаннями, роботою і стилем життя» (життя у розумінні всіх його складових), що насамперед, як відзначив ще на початку минулого століття Ґеорґ Зіммель, стосується мешканців метрополії – великого і перенаселеного сучасного міста: «Сутністю засліплення є притупленість сприйняття відмінностей між речами, не в тому сенсі, що відмінності сприймаються неправильно, як це буває з недоумкуватими людьми, а в тому, що значення і цінність різниці між речами, а отже, і самі речі, здаються неістотними. Вони видаються людині з притупленими почуттями одноманітно тьмяними і сирими, нічого не вартими, без жодної переваги перед іншими»[25].

Йозеф Рот вказав на один із механізмів такого поступового зниження чутливості: «Коли трапляється лихо, це спонукає близьких людей до прихильності. Тяжкі лиха, безперечно, саме так діють. Люди, вочевидь, сподіваються, що це триватиме недовго. Проте хронічні нещастя такою мірою неприємні для навколишніх, що вони поступово стають байдужими і до них, і до їхніх жертв, а то й відверто дратуються... Щойно критичне становище розтягується, руки допомоги ховаються знову в кишенях, а вогнища співчуття холонуть»[26].

Саме так ми кидаємося допомагати жертвам катастрофи у раптовій, карнавальній зупинці звичної буденної рутини тільки для того, щоб повернутися назад до рутини, щойно буде надіслано чек. Термінова потреба виводить нас із рівноваги та спокою і спонукає до дії (такої ж миттєвої, як і потреба). Але під тиском тиранії миті «втома співчуття» знову оволо-

[25] *Georg Simmel*, «The metropolis and mental life», here quoted in Kurt Wolff's 1950 translation, as reprinted in Classic Essays on the Culture of Cities, ed. Richard Sennett (Appleton-Century-Crofts, 1969), p. 52. Українська версія цитується за Ґеорґ Зіммель. Великі міста і духовне життя. Часопис «Ї», число 29, 2003.

[26] *Juden auf Wanderschaft* («Євреї у мандрах»), цитується за виданням: Joseph Roth, The Wandering Jews, trans. Michael Hofmann (Granta, 2001), p. 125.

діває нами в очікуванні іншого потрясіння, що її відкине – знову тільки на летючу мить. Саме тому жах від землетрусу чи потопу, що трапляються один раз, значно імовірніше здатний підштовхнути нас до дії, ніж повільне (сказати: непомітне), але неухильне зростання нерівності в доходах і життєвих можливостях; одноразовий вияв жорстокості швидше виведе натовп протестувальників на вулицю, ніж постійні порції приниження та образ, які що не день отримують маргінальні, безпритульні та деградовані члени суспільства. Одне жахливе вбивство чи залізнична катастрофа вражає уяву та хвилює більше, ніж повільна, але постійна і безупинна, справді рутинна данина, що її сплачує людство у вигляді загублених чи змарнованих людських життів, покладених на вівтар технічного прогресу та розладженості суспільства, яке стає дедалі більше засліпленим, нечутливим, байдужим та безтурботним унаслідок зараження вірусом адіафоризації…

Іншими словами, тривале лихо кладе в основу свого продовження забуття початкового потрясіння та обурення, а отже, виснажує та послаблює людську солідарність із жертвами нещастя – таким чином, зникає можливість того, що зусилля будуть об'єднані заради уникнення майбутніх жертв…

Л. Д.:

Литовський письменник Ричардас Ґавяліс (1950–2002) – іронічний, уїдливий і яскравий, хоч недооцінений, якщо не сказати непомічений на батьківщині, – особливо активний протягом 1990-х років, запровадив термін «доба дилетантів». Далекий від возвеличення «чистих професіоналів», Ґавяліс разом з тим боявся панування агресивних посередностей з їхньою здатністю примусити мовчати ввічливих і мирних літераторів, звиклих подумати двічі, перш ніж сказати чи зробити щось. Його страх не був перебільшенням. По суті, те, що сталося на пострадянському політичному просторі, було революцією дилетантів. Люди, які мали стати «старими новими» управлінським і політичним класами, бізнесовим товариством, «вершками» суспільства і культурною елітою, були

набрані з комуністичної партії та комсомолу, про що всі знали в Східній Європі. Насправді, вони володіли більшим соціальним капіталом і ширшими мережами, ніж усі інші сегменти посткомуністичного суспільства разом узяті.

А втім, «дилетант» – не завжди погане слово. Варто згадати Томазо Джованні Альбіоні, великого венеційського композитора доби бароко, який називав себе дилетантом із Венеції. Ґавяліс, однак, натякав на щось інше. Те, що неминуче втрачається при перекладі, що є нюансом мовчазної незалежності й творчості літераторів, своєрідним повільним харчуванням у суспільному житті та культурі, що дозволяє відбуватися важливим речам, таким як самобутні книги, дискусії про громадянське суспільство, поява політичних ідей. На жаль, ми не наблизилися до цього повільного харчування у мисленні; натомість, після втечі від політичного кітчу та ідеологічної тиранії радянського режиму розпачливо намагаємося підхопити академічну нездорову їжу Західної Європи. Щоб подолати нездужання, ми почали вживати ліки, що тільки віддалять, а не наблизять нас до того, чим є насправді західна ліберальна освіта.

Безпрецедентні економічні, соціальні та політичні зміни відбулися в Східній Європі неймовірно швидко після 1990 року, не залишивши жодного шансу уповільнити темп і трохи поміркувати. Східна Європа, як лабораторія найшвидших змін у сучасній історії, втратила можливість мислити й діяти повільно. Необхідність у безпосередній дії та миттєвому реагуванні на нагальні потреби та виклики кардинальних змін не залишила місця для незалежних інтелектуалів, змушених вибирати між тим, щоб стати новими придворними красномовцями та піарщиками політичного класу чи бути відкинутими на маргінеси міжнародного наукового життя.

Щоправда, для східноєвропейських інтелектуалів, бідних кузенів своїх західноєвропейських колег, залишилася ще одна можливість, майстерно окреслена Ернестом Ґелнером[27]

[27] *Ернест Андре Ґелнер* (Ernest Gellner, 1925–1995) – англійський філософ і соціальний антрополог.

у його есе «Решта історії», надрукованому по смерті автора, а саме: постійна чи тимчасова міграція в різні країни без жодного шансу на остаточне визнання заслуг і творчості або й без натяку на якусь певність. «Мандрівний учений», «вчений-кочівник», або використовуючи американський евфемізм для безробітних науковців, «незалежний учений» (чи «самостійний учений», якщо пригадати ще один із Орвелівих перлів чутливої новомови безглуздого і нечутливого сьогоднішнього світу) – все це маски, за якими ховається екзистенціальна та інтелектуальна безпритульність інтелектуалів Східної та Центральної Європи. Хіба що весь світ поступово перетворюється на Центральну Європу, це освічене століттями втілення і символ невизначеності, невпевненості й ненадійності…

Подібно більшості країн Європейського Союзу, Литві нав'язані нові управлінські експерименти – офіційно названі фундаментальною структурною реформою, – спроба перетворити університети в напівкорпоративні організації, що управляються як бізнесові компанії, головною місією яких є обслуговування та ефективність, а не первинні завдання глибоких досліджень та високоякісного викладання. Ці безглузді експерименти важко назвати невинними та нешкідливими. Ми стоїмо перед серйозною небезпекою розпрощатися з університетом як наріжним каменем європейської культури, як інституцією, що пережила різні держави й форми управління. Навіть в Італії нові управлінці перестали говорити про автономію університетів. Комодифікація університетів та освіти такою мірою очевидна, що на цьому зайве наголошувати. Але є дещо набагато гірше, а саме, поступове зникнення присутності держави в університетській сфері й сповзання до технократії, що маскується під демократію та вільний вибір.

До речі, в романі Замятіна «Ми» йдеться саме про смерть класики та минулого. У системі освіти Єдиної Держави більше не вивчають класичну літературу, а гуманітарні науки взагалі відсутні. Про занепад гуманізму і заборону вивчати історію і класичну літературу в освітній системі майбутнього світу ще 1770 року писав французький письменник Луї-

Себастьєн Мерсьє у своїй політичній фантазії *L'An 2440, rêve s'il en fut jamais* («Рік 2440: сон, якого, може, й не було»), змалювавши ідеологічну крайність нескінченного прогресу. В антиутопії Замятіна минуле асоціюється з варварами, чиї примітивні твори, що загрожують раціональності та прогресу, заборонено вивчати, а найтяжчим захворюванням у Єдиній Державі є те, що давні греки називали душею.

Як ви вважаєте, що означає повільний занепад класичних і сучасних (у Гумбольдтовому[28] розумінні сучасних) університетів? Чи не те, що ми є свідками вмирання Гумбольдтової концепції освіти як культивування гуманізму, пробудження потенціалу для формування навколишнього світу? Як без цього ми збираємося підтримувати й культивувати культуру *le devoir de mémoire* – обов'язку пам'яті та наші сучасні погляди?

З. Б.:

Ми живемо у добу звукових фрагментів, а не думок: розрахованої миті, як чудово відзначив Джордж Стайнер[29], для максимального впливу та швидкого старіння. Як дотепно припустив один французький журналіст, якби Еміля Золя сьогодні попросили перед телекамерами висловитися про своє ставлення до скандалу із Дрейфусом, у нього вистачило б часу тільки на те, щоб вигукнути: «Я звинувачую!»[30]. Стандартною формою міжлюдського спілкування є словесне послання (месидж) на iPhon-і, скорочене до приголосних, при-

[28] *Фрідріх Вільгельм Кристіан Карл Фердинанд Фрайхер фон Гумбольдт* (Friedrich Wilhelm Christian Karl Ferdinand Freiherr von Humboldt, 1767–1835) – німецький філолог, філософ, лінгвіст, державний діяч, дипломат, реформатор гімнастичної освіти в Прусії, засновник університету в Берліні. Розвивав філософське вчення Канта з позицій об'єктивного ідеалізму.

[29] *Джордж Стайнер* (Francis George Steiner, нар. 1929 р.) – американський літературний критик, письменник, теоретик культури.

[30] *J'accuse!* («Я звинувачую!») – назва статті Е. Золя, надрукованої в щоденній газеті «Орор» (L'Aurore – «Аврора») 13 січня 1898 р. як реакція на справу капітана Альфреда Дрейфуса, звинуваченого у шпигунстві. Стаття була написана у формі відкритого листа тодішньому президенту Франції Феліксу Фору.

чому будь-яке слово, що не піддається такому скороченню, не влаштовує і відкидається. Найпоширеніші повідомлення, що найчастіше повторюються, наче відлуння, що так само лунає якнайкоротше, не перевищують 140 знаків. Тривалість людської уваги – цього найдефіцитнішого товару на сучасному ринку – скорочується, впливаючи на довжину повідомлень, надісланих і прийнятих. Першою жертвою квапливого життя і тиранії миті є мова – вихолощена, збідніла, звульгаризована і позбавлена значення, яке має нести. Водночас «інтелектуали», мандрівні лицарі слів, наповнених значення, стають побічними втратами.

Ґавяліс каже: дилетанти? На мою думку, це те, якими люди, що мислять і говорять, *перестали бути*, ніж якими вони стали... Спочатку, понад століття до того, як було запроваджено термін «інтелектуал» (як вважають, це зробив Жорж Клемансо[31] для означення тих «освічених людей», які не піддалися спокусі, коли більшість їхніх колег обрали гарну оплачувану роботу в науці, політиці, журналістиці тощо), всі ці люди, охоплені пристрастю до дослідження, вивчення та розуміння (слово «дилетант» походить від латинського *delectare*, тобто «захоплюватися»), були, так би мовити, фрилансерами, що матеріально себе забезпечували або мали високих і могутніх покровителів. Макс Вебер вказав на різницю між політиками, які жили *заради* політики і тими, хто обрав життя *за рахунок* політики... Посівши високі нові посади, ці політики, що жили *за рахунок* політики, розпачливо шукали способів, щоб девальвувати тих захоплених практиків, що лишилися, і, крім того, подолати тугу за насолодою захоплення, яку прикро втратили. Вони знайшли втіху в тому, що охрестили живі пережитки «доби дилетантів» «простими аматорами», відмінними та нижчими від їхнього власного професіоналізму. Інтелектуали Клемансо, що глибоко розуміли свою відповідальність за цінності, які виходили за межі будь-якої професії, у світі з дедалі вужчим,

[31] *Жорж Клемансó* (Georges Clemenceau, 1841–1929) – французький політичний і державний діяч, член Французької академії.

більш суперечливим, фрагментарним і роз'єднувальним розподілом праці, зникли чи зазнали дивовижних змін, щойно потрапили до офісів компаній чи на розлогі, дощові та вітряні простори ринку. Вони перевтілилися, за визначенням Мішеля Фуко, в «часткових інтелектуалів» (безперечний оксюморон): хірургів, які борються за шпиталі; сценічних акторів, які домагаються фінансування театрів; науковців, перейнятих майбутніх університетів і дослідницьких закладів – і, загалом, працівників, які захищають свою роботу, джерела доходів і решту своїх привілеїв.

Після того, як вони відмовилися підтримувати юрму послідовників нової релігії ринку і відкинули свою місію, що можуть робити за таких умов фахові «дилетанти» минулого? Хіба що дослухатися до Теодора Адорно[32]:

«Непорушне усамітнення є сьогодні єдиним способом для інтелектуалів продемонструвати певну міру солідарності... Відокремлений спостерігач залучений не менше за активного учасника; єдиною перевагою першого є розуміння свого залучення і мізерна свобода, дарована знанням... Насамперед слід стерегтися пошуків можновладців і «очікування чогось» від них. Знання можливих вигод є смертельним ворогом усіх людських стосунків; саме людські взаємини можуть породити солідарність і вірність, але аж ніяк не думки про практичні цілі[33].»

Ці слова були написані з відлюдної оселі емігранта («минуле життя емігранта, як відомо, анулюється»[34]), втім, у часи їх написання інтелектуали з розряду «дилетантів» вимушено або добровільно емігрували з дивного нового світу «часткових інтелектуалів» і зосередили свою увагу на «можливих вигодах» «від можновладців»...

---

[32] *Теодор Людвіг Візенгрундт Адорно* (Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno, 1903 – 1969) – німецький філософ, соціолог, музикознавець, представник Франкфуртської школи.

[33] *Див.:* Theodor Adorno, Minima Moralia: Reflections from Damaged Life, trans. E. Jephcott (Verso, 1974), p. 26.

[34] *Там само,* с. 46.

Чимало води збігло з тих пір, коли Адорно занотував ці сумні та похмурі слова. Після десятиліть інтенсивної глобалізації та індивідуалізації, що посікли життя на фрагменти, а потік часу на нескінченну низку епізодів, Мішель Уельбек[35] написав «Можливість острова», першу видатну, а отже, неперевершену антиутопію про плинну, дерегульовану, охоплену споживанням, індивідуалізовану добу: твір не про долю інтелектуалів, а про світ, у якому саме поняття інтелектуалів стане, по суті, суперечністю, якщо процеси останніх кількох десятиліть неослабно триватимуть і нічого не буде зроблено, щоб їх переспрямувати чи зупинити.

Коментуючи інтерв'ю Уельбека з Сюзаною Ганевел[36], я свого часу записав у щоденнику:

«Автори найвидатніших антиутопій минулого, Замятін, Орвел чи Олдос Гакслі, створювали свої видіння жахів, які переслідували мешканців твердого сучасного світу – світу чітко регламентованих і одержимих порядком виробників і військових. Вони сподівалися, що їхні видіння відкриють очі їхнім попутникам і виведуть їх зі ступору баранів, що покірно йдуть на бійню: саме такою буде ваша доля, казали вони, якщо ви не повстанете. І Замятін, і Орвел, і Гакслі, так само як Уельбек, були дітьми свого часу. Саме тому, на відміну від Уельбека, вони були свідомими кравцями на замовлення: вірили у «пошиття» майбутнього на замовлення й відкидали як геть невідповідну ідею майбутнього, створеного власними силами. Чого вони боялися, так це неправильних обмірів, негарної моделі та/чи неуважних, п'яних чи продажних кравців; а проте, геть не переймалися, що кравецькі ательє можуть розвалитися, бути виведені з експлуатації чи закриті – вони не передбачали прихід вільного від кравців світу.

А от Уельбек пише саме з такого вільного-від-кравців світу.

---

[35] *Мішель Уельбек* (Michel Houellebecq, справжнє прізвище – Тома, Thomas; нар. 1958 р.) – французький письменник, поет, співак, сценарист, кінорежисер. Українське видання роману «Можливість острова» – Харків, «Фоліо», 2007 р.

[36] Інтерв'ю в the Paris Review, осінь 2010 р., № 194.

Майбутнє в такому світі зроблено самостійно: ЗЦС майбутнє, і жоден із прихильників ЗЦС не контролює, не бажає і не зміг би контролювати його. Щойно кожен потрапляє на свою орбіту, вони ніколи не перетинаються; сучасники Уельбека так само не потребують більше диспетчерів і провідників, як планети та зірки планувальників шляхів і керівників руху. Вони чудово можуть самі знайти шлях до різниці. І вони його знаходять – як два головні герої твору, сподіваючись (марно, на жаль…) на ньому зустрітися. Різниця в антиутопії Уельбека є також, так би мовити, ЗЦС»[37].

[37] *Zygmunt Bauman*, This is Not a Diary (Polity, 2012).

2

КРИЗА ПОЛІТИКИ ТА ПОШУКИ МОВИ ЧУТЛИВОСТІ

Леонідас Донскіс:

Цікава розмова відбулася на сторінках *Frankfurter Rundschau*[38] (26 вересня 1992 р.). На питання інтерв'юера, чи інтелектуали зможуть зберегти своє соціальне значення, іспанський літературний критик і письменник Мануель Васкес Монтальбан (особливо відомий за свої детективні романи) дотепно відповів, що «зв'язок між CNN і Джейн Фондою стане єдиним органічним інтелектуалом у світі». І далі додав, що він більше довіряє інтелектуалам, які з'являються на публіці колективно, ніж індивідуалам. А тоді зробив висновок, що соціальна критика виживе у двадцять першому столітті, сформувавши нові соціальні рухи. Хіба що, за його словами, ми, «інтелектуали-індивідуалісти», досі потрібні для створення критично налаштованих товариств. На думку іспанського письменника, роль інтелектуала зменшиться, але водночас з'являться сильніші критичні групи.

Безперечно, інтелектуали мають майбутнє, хоч воно може істотно відрізнятися від ролі самотніх Тиресіїв і Касандр, дисидентів, незгодних, людей, які уособлювали сумління, добре відомих у Східній і Центральній Європі протягом останніх п'ятдесяти років. У нашу егоцентричну добу, одержиму споживанням, яскравістю, прагненням уваги, самохизуванням і гонитвою за сенсаціями, самотній інтелектуал ризикує піти в небуття, якщо не стане жертвою чи знаменитістю.

[38] *«Франкфуртський огляд»* – німецька газета, близька до соціал-демократів. Заснована в серпні 1945 р.

А отже, факт є фактом: ми живемо у світі, в якому дедалі менше місця залишається для таких людей, як Андрій Сахаров, Іван Павло II чи Вацлав Гавел. Їхній незаперечний моральний авторитет можуть легко занизити, використовуючи їхні імена, але змінюючи логіку їхнього морального вибору – мовчки, навіть не помічаючи цього. Непробивна бюрократія та усталена рутина можуть бути так само небезпечні для справжнього захисту прав людини, як і вибірковий підхід до них.

Скажімо, є щось дуже тривожне, не сказати саркастичне чи навіть зловісне в тому як політичні групи обговорюють і підраховують голоси, коли номінують захисників прав людини в Європейському парламенті на здобуття премії Сахарова. За рутиною реальної політики ховається визнаний авторитет найвидатнішого захисника прав людини, чиє ім'я політики використовують з метою самоствердження і самозвеличення.

Безособовість і безвідповідальність політичних і бюрократичних кіл не менш руйнівні для долі великих інтелектуалів і критиків, ніж політичний кітч знаменитостей у медійному світі. Насправді, ми живемо у часи, коли старомодні інтелектуали або інтелектуали дофейсбукової доби опинилися перед загрозою бути відкинутими на задвірки публічної сфери та політики. Вони можуть перетворитися на порожнечу.

І це аж ніяк не жарт. Якщо ви йдете до публіки, мусите зробити так, щоб вас побачили та почули за допомогою інформаційних технологій чи новітніх засобів комунікації або за участі в ток-шоу. Все решта – історія. Загалом, технологія випереджає політику. Або ви активно залучені до світу інформаційних технологій, або вас просто не існує. Ви можете, отже, мусите. Можете бути онлайн – мусите бути онлайн. Коли ви офлайн, випадаєте з реальності. Все дуже просто.

А втім, ще зарано ховати інтелектуалів. Вони можуть вижити, сформувавши критично налаштовані та інтерпретаційні спільноти, як вказував Монтальбан. Більше того, вони можуть бути корисними у формуванні нових громадських рухів, що стає особливо очевидним у добу Facebook-у. А громадські

рухи, в свою чергу, можуть кардинально трансформувати наше політичне життя, не залишивши майже нічого від знайомої нам традиційної політики.

Хоч усе це нагадує кінець – чи, принаймні, початок кінця – Політики з великої літери в нашому сучасному світі. Класична політика завжди асоціювалася зі здатністю обертати приватні проблеми в суспільні питання й умінням перейматися суспільними питаннями та обертати їх у приватні чи навіть екзистенціальні проблеми. Сьогодні цей політичний механізм нецікавий. Те, що ми називаємо в постмодерній політиці суспільними питаннями, переважно є приватними проблемами громадських діячів.

Зрештою, не секрет, що ми живемо в часи, коли політика сходить зі сцени. Подивіться на численних політичних блазнів, які сьогодні стають дедалі популярнішими за будь-якого старомодного політика з когорти бюрократів чи фахівців. Ми стрімко наближаємося до того етапу політичного життя, коли головним супротивником відомої політичної партії може бути не подібна політична партія іншої форми чи кольору, а впливова неурядова організація чи громадський рух.

Російські та китайські автократи це дуже добре розуміють. Загально відомо, що деспотичні режими налаштовані проти неурядових організацій і Facebook-у, особливо після низки «фейсбукових революцій» на Близькому Сході, арабської весни чи революції за допомогою Facebook-у молодих іспанських *indignados* («обурених») у Мадриді. Цілком очевидно, що ці акти опору та суспільних заворушень передують добі віртуальних громадських рухів, які можуть бути керовані чи об'єднані традиційними або новими політичними партіями. В іншому випадку політичні партії просто будуть зметені геть цими рухами.

Ми живемо в часи одержимості владою.

Зрозуміло, що стара формула політики у формі батога-і-пряника зберігається й досі, але після найжахливіших проявів батога у двадцятому столітті тепер, схоже, запанувала стратегія пряника. Влада радше постає як фінансова та еко-

номічна могутність і можливість, а не як військова потуга і мова мілітаризму. Втім, логіка залишається тією самою. Це старе добре *Wille zur Macht*[39], або «жадання влади» чи то в образі Фрідріха Ніцше чи Карла Маркса. Питання не в тому, чи є у вас визначене *Weltanschauung*[40], гнучка ідентифікація головної ідеології, а, натомість, у тому, яку владу ви маєте. Я купую, а отже, існую.

Ми звикли говорити про людей як про прості статистичні одиниці. Нас не бентежить розгляд людських індивідів як робочої сили. Купівельна спроможність суспільства чи споживча здатність стали головним критерієм оцінки рівня стабільності певної країни для приєднання до клубу сили, якому ми надаємо пишномовні назви міжнародних організацій. Питання, чи ви демократ, слушне тільки в тому разі, якщо у вас немає влади, а отже, вас треба контролювати за допомогою риторичних чи політичних кийків. Коли ж у вас є багато нафти, або ви спроможні багато купувати чи інвестувати, це виправдовує вашу неповагу до сучасних політичних і моральних принципів або захисту громадянських свобод і прав людини.

Якщо придивитися уважніше, що відбувається в Європі, то це технократична революція. Десять-двадцять років тому головне було довести, що країна представляє демократію, щоб отримати право на вступ до клубу. Тоді важливими були цінності й зобов'язання. Тепер, схоже, ми вступаємо в нову стадію світової політики: сьогодні реально важить фінансова дисципліна (чи придатна країна до фіскального об'єднання) та економічна поведінка.

Як тут не пригадати роман Семюела Батлера *Erewhon* («Едін», анаграма слова «ніде», *Nowhere* – назва цієї антиутопії є прямою алюзією на «Утопію» Томаса Мора), де європейську політичну і моральну логіку перевернуто з ніг на голову. Батлер в «Едіні» висміює утопічне суспільство, в яко-

---

[39] Проект книги німецької філософії Фрідріха Ніцше, залишений автором наприкінці 1888 року.

[40] Світобачення *(нім)*.

му хвороба стає провиною, а втрата здоров'я і гарної форми переслідується. Дещо подібне можна знайти в романі Олдоса Гаклі «Чудовий новий світ», де невміння бути щасливим розглядається як симптом відсталості. Втім, карикатура на пошуки щастя в майбутньому технократичному і технологічному суспільстві не повинна заспокоювати нас, як щось нереальне.

Сьогодні в Європі з'являється поняття відповідальності за економічну неспроможність. Жоден вияв політичної та економічної неспроможності не може лишитися безкарним. Іншими словами, у нас більше немає права на невдачу, досі таку невід'ємну рису свободи. Мати право на можливість банкрутства чи будь-якого іншого провалу складало частину європейської саги про свободу як фундаментальний вибір, який ми робимо щодня, відштовхуючись від його наслідків.

Ті часи минули. Тепер невірний сигнал глобальному ринку несе смертельну загрозу Європі, якщо не всьому світу. Можна викликати глобальний ефект доміно, завдавши шкоди і супротивникам, і спільникам, які однаково залежать від тієї самої єдиної структури влади у світі. Це нова мова влади, досі ніким не помічена і не ідентифікована у світовій історії. Поводьтеся належно, інакше зіпсуєте гру і підведете нас. Тут ховається загроза появи морального і суспільного порядку, в якому всі країни та держави позбавлені самовідповідальності. Все має глобальні відлуння та наслідки.

А як щодо націй? Ми звикли вірити, що європейські народи втілюють кальвіністський принцип передвизначення, що передбачає можливість знайти щастя в цьому земному житті й у цьому світі; у XIX столітті важливішим став кантіанський принцип самовизначення. Це був світ, де пошуки щастя – можливість порятунку чи самореалізації – говорили мовою республіки та її цінностей: звідси поява постколоніальних держав після двох світових воєн та розпаду імперій.

Сьогодні ж наша друга сучасність мало чим нагадує (а то й взагалі не нагадує) ту логіку першої сучасності, про яку писав Ульрих Бек; ми більше не знаємо пристрастей і бажань двадцятого століття, не кажучи вже про драми дев'ят-

надцятого, хоч би яких зусиль докладали, щоб повернути законність нашому історичному та політичному наративу. Використовуючи ваше визначення, плинна сучасність перетворила нас у глобальне суспільство споживачів. Нація, що була в добу твердої сучасності суспільством пам'яті, колективних почуттів і морального вибору, тепер стала суспільством споживачів, зобов'язаних і запрограмованих поводитися так, щоб потрапити до клубу.

В епоху Facebook-у нації стають екстериторіальними об'єднаннями зі спільною мовою і культурою. Як відомо, в добу твердої реальності націю визначали кілька компонентів, насамперед спільна територія, мова і культура, а також сучасний розподіл праці, соціальна мобільність і грамотність. Сьогодні картина значно інша: нація постає як колектив мобільних індивідів, котрі мають свою логіку життя, засновану на принципі відходу-повернення. Питання полягає в тому, чи ви онлайн чи офлайн стосовно проблем країни та суперечок навколо них, замість того, щоб вирішити раз і назавжди, чи ви збираєтеся залишатися в тому самому місці й голосувати за тих самих політичних гравців решту свого життя.

Чи ви присутні в мережі, чи відсутні. Такий щоденний плебісцит плинного сучасного суспільства.

Зиґмунт Бауман:

Ви кажете: «Технологія випереджає політику»... Абсолютно вірно!

По-своєму пророчо, адже ще в середині дев'ятнадцятого століття, коли майже ніхто з видатних мислителів не міг уявити, що технологія зможе відібрати у своїх творців право і здатність приймати рішення, Томас Бабінґтон Маколей[41] зазначив, що «гальорка (в Палаті громад), на якій сидять репортери, перетворюється на четверту владу». Натякаючи, безсумнівно, на *третю* владу[42], що ще донедавна сприйма-

[41] Британський державний діяч, історик, поет і прозаїк вікторіанської епохи (1800–1859).

[42] Першою, другою й третьою владою є, відповідно, законодавча, виконавча та судова гілки влади.

лася як вискочка зі сміховинно роздутими амбіціями, але з предмета насмішок перетворилася на наказовий голос у суспільстві, Маколей передрік неминуче зростання впливу преси – достатнє, щоб переважити й позбавити влади авторитетних на той час правителів Британії. Задовго до Маршалла Маклуена[43] Маколей помітив, як засіб інформації позбавляє авторитету тих, хто формує громадську думку, і стає повідомленням через загарбання і монополізацію доступу до потенційних і передбачуваних носіїв громадської думки. Захопивши *засоби*, надійно сховавши їх і виставивши на кожному вході сторожові вежі з охоронцями, газети, а ще більше – їхні наступники, електронні джерела інформації зуміли встановити цілковитий або майже цілковитий контроль над вибором *цілей*. Повідомленням поза медіа, щоб донести їх до потрібних адресатів, судилося або з’явитися на світ мертвонародженими або померти без заповіту. В цьому сенсі немає нічого нового. Конфіскація засобів комунікації залишається станом гри, відверто, як у випадку з китайськими чи бірманськими диктаторами, які загрожують вимкнути соціальні веб-сайти, чи приховано, як у війнах за рейтинги між телерадіомовними компаніями, і, на мою думку, єдиною новизною є те, чи в галузі виробництва і поширення новин і поглядів експропріація може перекинутися і на експропріаторів: точніше, чи відсутні колись, а зараз поширені та доступні технології передвіщають експропріацію експропріаторів?

Реакція офіційного американського істеблішменту на виступ іранської молоді, яка протестувала на вулицях Тегерана проти шахрайських виборів у червні 2009 року, навдивовижу нагадувала комерційну кампанію на підтримку Facebook, Google або Twitter. Гадаю, деякі уважні допитливі журналісти, до яких, на жаль, я не належу, змогли отримати вагомі докази цього. «Волл стрит джорнел» (*Wall Street Journal*) проголосив: «Цього не могло статися без Twitter»! Ендрю Салівен, впливовий і обізнаний американський блоґер, назвав Twitter

[43] *Герберт Маршалл Маклуен* (Herbert Marshall Mcluhan, 1911–1980) – канадський філософ, філолог, літературний критик, дослідник впливу медіа.

«головним знаряддям організації опору в Ірані», а поважна «Нью-Йорк таймс» (*New York Times*) вдалася в лірику, повідомляючи про битву між «головорізами, які стріляють кулями» і «протестувальниками, які стріляють твітами»[44]. Це підхопила Гіллларі Клінтон, оголосивши у своїй промові про «Інтернет свободу» 21 січня 2010 року народження «самвидаву наших днів» і вказавши на необхідність «дати ці знаряддя – тобто, «вірусні відео- і блоґкореспонденції» в руки людей у світі, які зможуть використати їх для підтримки демократії та прав людини»[45]. «Свобода інформації», зазначила вона, «підтримує мир і безпеку, що лежать в основі світового прогресу». (Проте слід відразу зауважити, що зовсім небагато води спливло під мостами на річці Потомак у Вашингтоні, коли офіційна верхівка США почала вимагати, використовуючи *deux poids, deux measures* («подвійні стандарти»), обмеження *WikiLeaks* та ув'язнення її засновника…) Ед Пілкінґтон згадує Марка Пфайфла, радника Джорджа Буша, який запропонував Twitter на здобуття Нобелівської премії, і цитує Джареда Коена, чиновника з Держдепартаменту США, який назвав Facebook «одним з найорганічніших інструментів боротьби за демократію, що коли-небудь існували»[46]. Коротше кажучи, Джек Дорсі[47], Марк Цукерберґ[48] та їхні товариші по зброї – це генерали Війська Демократії та Прав Людини, що наступає, а

[44] Повідомленнями в Twitter-і. «Caught in the net», Economist, 6 Jan. 2011. За посиланням: http://www.economist.com/node/17848401 (доступне на червень 2012 р.).

[45] *Див.:* рецензію Пет Кейн (Pat Kane) на книжку Євгена Морозова (Evgeny Morozov) The Net Delusion, в Independent, 7 січня 2012 р.

[46] *Ed Pilkington*, «Evgeny Morozov: how democracy slipped through the net», Guardian, 13 січня 2011 р., за адресою: http://www.guardian.co.uk/technology/2011/jan/13/evgeny-morozov-the-net-delusion (доступне на червень 2012 р.).

[47] *Джек Дорсі* (Jack Dorsey, нар. 1976 р.) – американський архітектор програмного забезпечення, бізнесмен, засновник Twitter.

[48] *Марк Цукенберґ* (Mark Zuckerberg, нар. 1984 р.) – американський програміст і підприємець у галузі Інтернет-технологій, один із розробників і творців соціальної мережі Facebook.

ми всі, що щебечемо в Twitter-і[49] та надсилаємо повідомлення через Facebook, їхні солдати. ЗМІ – це послання, причому послання цифрових медіа є «інформаційною завісою, що опускається», відкриваючи в такий спосіб нову планетарну картину влади та загальних прав людини.

Саме цей не-здоровий глузд, що панує в середовищі американської політичної та публічної верхівки та інших безплатних комівояжерів цифрових послуг, Євген Морозов, 26-річний студент, який приїхав до США з Білорусі, критикує, висміює і засуджує як «ілюзію мережі» у своїй праці під такою назвою[50]. Серед інших фактів, які Морозову вдалося втиснути у своє дослідження на 400 сторінках, є й такий, що, за інформацією Аль-Джазіри, в Тегерані існувало тільки 60 активних акаунтів у Twitter-і, тож організатори народних мас використовували переважно такі ганебно застарілі прийоми для привернення уваги, як телефонні дзвінки та стук у двері сусіди, а от розумні правителі автократичного Ірану, обізнані з Інтернетом та при цьому жорстокі й безсовісні, продивлялися Facebook, щоб знайти посилання на відомих дисидентів і на основі цього ізолювати, ув'язнити й позбавити впливу потенційних лідерів повстання, тобто, знищити в зародку будь-який демократичний виклик автократії (якщо він міг бути)... Як зазначає Морозов, існує багато інших різноманітних способів, у які авторитарні режими можуть використовувати Інтернет на свою власну користь – вони це робили й роблять.

По-перше, соціальні мережі дозволяють дешевше, швидше, точніше і водночас легше ідентифікувати та визначити місце розташування діючих чи потенційних дисидентів порівняно з будь-якими традиційними інструментами нагляду. Як зазначає Девід Ліон і намагається продемонструвати в нашому спільному з ним дослідженні[51], нагляд через соці-

[49] *Twitter* з англійської – «щебетання».

[50] *Evgeny Morozov*, The Net Delusion: How Not to Liberate the World (Allen Lane, 2011); американське видання вийшло під назвою The Net Delusion: The Dark Side of Internet Freedom.

[51] *Див.:* Zygmunt Bauman and David Lyon, Liquid Surveillance (Polity, 2012).

альні мережі стає набагато ефективнішим завдяки співпраці намічених об'єктів і жертв. Ми живемо в конфесійному суспільстві, що ставить публічне саморозкриття на рівень головного, найдоступнішого і, вочевидь, найвагомішого та високо професійного доказу соціального існування. Мільйони користувачів Facebook змагаються одне з одним у розкритті та виставлянні на публічний огляд найінтимніших і недоступних в інший спосіб аспектів своєї ідентичності, соціальних зв'язків, думок, почуттів та дій. Соціальні веб-сайти є зонами добровільної, «зроби-це-сам» форми нагляду, що зменшують завдання (за обсягом і видатками) спеціалізованих агентств, які керують фахівцями зі шпигунства та розшуку. Це несподіваний подарунок будь-якому диктатору та його секретним службам, справжня манна небесна, і чудове доповнення до численних «видимо-заборонених» організацій демократичного суспільства, заклопотаних тим, щоб усі небажані та негідні (тобто, ті, що поводяться чи можуть повестися *невідповідно*) не були прийняті чи нишком не пролізли в їхнє порядне, вільно вибране демократичне товариство… Один із розділів «Ілюзії мережі» має назву «Чому КДБ хоче, щоб ви приєдналися до Facebook».

Морозов розглядає багато способів, у які авторитарні, навіть тиранічні режими можуть побити уявних борців за свободу їхньою власною зброєю, використовуючи технології, що на них апостоли та панегіристи демократії через Інтернет покладають надії. Нічого нового тут немає; колишні диктатори, як нагадує нам журнал «Економіст», так само використовували старі технології, щоб приборкати та обеззброїти свої жертви: згідно з дослідженням, східні німці, які мали доступ до західного телебачення, були менш схильні висловлювати незадоволення режимом[52]. Що ж до справді потужніших цифрових інформаційних технологій, Морозов зазначає, що «Інтернет надає стільки дешевих і легко доступних розваг тим, хто живе в умовах тоталітаризму, що стає значно важче примусити людей взагалі цікавитися політикою». Доки, ясна

[52] «Спіймані в мережах» («Caught in the net»).

річ, політику не перероблять в якийсь різновид захоплюючої розваги, повної гуркоту й люті, але заспокійливо беззубої, безпечної та нешкідливої; в дещо таке, чим займаються представники нового покоління «слактивістів»[53], переконаних, що «клікнути на петицію у Facebook є політичним актом», а тому «розпорошують свою енергію на тисячі дрібниць», розрахованих на миттєве та одноразове споживання, в майстерності продукування і щоденного поширення яких Інтернет неперевершений. (Лише одним з численних прикладів ефективності політичного «слактивізму» у зміні методів і засобів «реального світу» є сумний випадок організації «Врятуємо дітей Африки»: знадобилося кілька років, щоб зібрати чималу суму – 12 000 доларів, у той час як неврятовані діти Африки продовжували помирати...)

Через загальну недовіру до влади-для-влади, що поширюється і поглиблюється, й загальну повагу до Інтернет можливостей влади-для-народу, піднесених до небес завдяки спільним зусиллям маркетологів Силіконової Долини та поетичним промовам у стилі Гілларі Клінтон, цитованим і поширеним тисячами наукових установ, не дивно, що в проурядової пропаганди більше шансів бути почутою і сприйнятою, якщо вона доходить до адресатів через Інтернет. Розумнішим прихильникам авторитарної влади все це добре відомо: зрештою, фахівців у галузі інформатики, готових продати свої послуги тому, хто дає більше, легко отримати. Уґо Чавес був у Twitter-і й начебто вихвалявся півмільйоном друзів у Facebook; а в Китаї існує, схоже, справжня армія блоґерів, що фінансуються державою (їх охрестили «партією 50 центів», оскільки виплачують по 50 центів за кожний запис). Морозов нагадує читачам думку, висловлену Петом Кейном в *Independent* 7 січня 2012 року, про те, що «патріотична робота може бути такою самою мотивацією для молодих фахівців у галузі соціальних технологій, як і анархізм Ассанжа та його товаришів». Інформаційні хакери можуть з таким самим захопленням, бажанням і щирістю приєднуватися до «*Transparency*

[53] Від англійського *slack* («млявий, неактивний»).

International», як до «червоних бригад». Інтернет з однаковою незворушністю сприятиме обом виборам.

Знову і знову повторюється стара-престара примовка: сокири можна використовувати і для рубання дров і для відтинання голів. Вибір роблять не сокири, а ті, в чиїх руках вони. І хоч би якими нагостреними були сокири, технології не «розвинуть демократію та права людини» для (і замість) нас...

Ви знову-таки маєте рацію, не сподіваючись на зміну існуючої нечутливості політичної мови в теперішніх інститутах національної політики. Це відбувається з причин, які ми вже – хай і побіжно – обговорювали: дедалі більше розмежування, що призводить до розлучення, між владою (умінням бачити, як робити) і політикою (здібністю вирішувати, що треба робити), яке виливається в сміховинні та принизливі наслідки, демонструючи нездатність національної політики виконувати свої функції. Мало хто все ще сподівається на порятунок згори: запевнення міністрів, коли і слухають, то з недовірою, сповненою іронії – кількість обманутих надій щодня зростає. В сяйві телеекранів розігрується та сама вистава, в якій державні діячі з гордістю повідомляють у вечірніх новинах про вжиті ними заходи з відновлення контролю над станом справ і розв'язання чергової пекучої проблеми – залишається тільки нервово чекати відкриття фондових бірж наступного ранку, щоб побачити, наскільки ймовірно, що ті заходи були виконані, і чи призвели вони до якихось відчутних змін.

Наші батьки могли сперечатися про те, що потрібно робити, але були одностайні в тому, що коли завдання визначене, має бути управління, готове його виконати – тобто, держави оперували одночасно владою (здатністю виконувати) і політикою (здатністю дивитися, щоб було зроблено правильно). А от наш час відзначається численними свідченнями того, що такі управління зникли, напевно їх вже не знайти, там де вони зазвичай існували раніше. Влада і політика живуть і розвиваються відокремлено, їхнє розлучення вже не за горами. З одного боку, маємо владу, що спокійно мандрує світом, позбавлена політичного контролю і вільна сама вибирати завдання;

з другого, маємо політику, з якої вичавили та витягли всю або майже всю силу, м'язи та зуби. Схоже, всі ми – громадяни за законом чи долею – покинуті на власні особисті ресурси, що геть не відповідають тим великим завданням, що вже стоять перед нами, і ще більш грандіозним завданням, що, як ми відчуваємо, постануть, коли не буде знайдено способу їх усунути. В основі всіх криз, на які багатий наш час, лежить криза *управлінь* та *інструментів ефективної дії*. А похідне від цього – неприємне, принизливе та дратівливе почуття *приреченості* на самотність перед обличчям *спільної* небезпеки…

Якщо на мережу державних інституцій вже не можна покладати надії на те, що будуть визначені задовільніші шляхи й виправлені прикрі помилки, яка інша сила здатна посісти вакантне місце й перебрати на себе роль агента суспільних змін?

Питання спірне і вельми суперечливе. Дослідницьких вправ не бракує – розпачливих спроб знайти нові знаряддя колективної дії, що будуть дієвішими в дедалі більш глобалізованому середовищі, ніж політичні інструменти, винайдені й запущені в обіг у поствестфалійську[54] добу будівництва національних держав, і дадуть більше шансів на реалізацію волі народу, ніж те може мріятися нібито «суверенним» державним органам, що вскочили в клопіт. Під зондування потрапляють різні суспільні кола, зокрема, «прекаріат», верства, що стрімко зростає, засвоюючи та поглинаючи все, що лишилося від колишнього пролетаріату і ширше – середнього класу, «об'єднана» винятково відчуттям життя на сипучих пісках чи біля підніжжя вулкану. Проблема в тому, що, крім цього спільного відчуття, мало що в соціальних умовах та інтересах здатне сподівано тримати їх купи й надихати на співпрацю, достатньо тривалу, щоб перетворитися на надійні та випробувані інструменти, здатні замінити старі, невідповідність яких теперішнім завданням і дедалі очевидніша млявість викликали, перш за все, цілу лавину експериментів. Одним із таких експериментів, особливо яскраво представлених у

[54] Ідеться про Ветсфальські угоди 1648 року.

ЗМІ, є феномен, складений з дедалі поширюваних, хоч різноманітних виявів «руху захоплення» – від площі Тахрір до парку Зукотті на Мангеттені, відомих також як «рух обурених». Гаральд Вельзер, вочевидь, має рацію, коли шукає глибинні причини цього явища у зростанні масового розуміння, що «індивідуалістські стратегії виконують переважно заспокійливу роль. Міжнародна політика пропонує можливі зміни тільки в далекому майбутньому, а тому культурній дії залишається *середній* рівень, рівень власне суспільства і демократичного питання про те, як люди бажають жити в майбутньому»[55], навіть коли в багатьох, можливо, в більшості випадків таке розуміння радше підсвідоме чи слабо сформульоване.

Якби Маркс та Енгельс, дві гарячі, запальні молоді голови з Рейнландії сіли б сьогодні писати свій маніфест, через майже два століття потому, вони б цілком могли почати з видозміненої думки, що «привид блукає планетою, привид обурення...» Причин бути обуреним, справді, достатньо – можна припустити, однак, що спільним знаменником різноманітних первинних спонук і ще численніших приток на їхньому шляху, є образливе відкриття нашого невігластва і безсилля, що позбавляє нас самоповаги та гідності (ми й гадки не маємо, що повинно статися, як і жодного способу уникнути цього). Колишні, нібито запатентовані способи розв'язання життєвих проблем більше не спрацьовують, а нових та ефективних немає чи жахливо мало. Так чи так, є обурення і показано спосіб, щоб його наслідувати чи випустити на волю: вийти на вулиці та захопити їх. Резерв для вербування потенційних «захоплювачів» величезний і щодня збільшується.

Втративши віру в звичний порятунок «згори» (тобто, з боку парламенту та урядових структур) і шукаючи альтернативні способи організації належних дій, люди тягнуться на вулиці в прагненні відкриття та/чи експерименту. Вони перетворюють міські площі на лабораторії просто неба, де проектуються, намацуються, випробовуються і навіть проходять

[55] *Див.:* Harald Welzer, Climate Wars: What People Will Be Killed For in the 21st Century (Polity, 2012), p. 176.

хрещення вогнем інструменти політичної дії, покликані відповісти на велетенські виклики... З багатьох причин міські вулиці є зручним місцем для таких лабораторій, а з іншого погляду, влаштованим там лабораторіям, вочевидь, вдається знайти те – хай тільки в реальному часі, що марно шукали деінде...

Феномен «люди на вулиці» продемонстрував можливість усувати найненависніші об'єкти людського обурення, постаті, на які покладають провину за всі лиха – як-от, Бен Алі в Тунісі, Мубарак в Єгипті, Каддафі в Лівії. Залишається тепер довести, що ця героїчна звитяга, дієва при розчистці будівельного майданчика, може бути корисною і в наступному будівництві. Другим, так само невідомим важливим моментом є те, чи такі роботи з розчистки майданчика можна здійснити і в інших країнах, де панує диктатура. Тирани тремтять від самого вигляду людей, що без команди і запрошення вийшли на вулиці, а світові лідери демократичних країн та організації, створені ними для нескінченного «наслідування», схоже, цього не помічають і не переймаються; вони продовжують рекапіталізацію банків, розкиданих незліченними «волстритами» по світу, незалежно від того, чи захоплені вони місцевими «обуреними» чи ні. Як влучно зазначив Ерве ле Тельє в *Le Monde*, наші лідери говорять про «політичний скандал, дикий хаос, катастрофічну анархію, апокаліптичну трагедію, істеричне лицемірство» (користуючись, слід зауважити, термінологією, запровадженою нашими спільними стародавніми грецькими пращурами понад два тисячоліття тому!), і стверджують, що помилки та злочини однієї країни та її уряду можна поставити в провину за ту кризу, в яку вскочила вся європейська система й яка, власне, знімає з них тягар відповідальності...

Отож, «люди, що захоплюють вулиці» здатні розхитати самі підвалини тиранічних або авторитарних режимів, що прагнуть цілковито контролювати поведінку своїх підлеглих і, понад усе, позбавити їх права на ініціативу. Це мало пов'язано з демократією, але натомість, без особливих стру-

сів, може легко вбирати величезні дози незадоволення та включати до себе опозицію будь-якої величини. Рухи «обурених» у Мадриді, Афінах чи Нью-Йорку, на відміну від їхніх попередників – скажімо, людей, які захопили Вацлавську площу в комуністичній Празі[56] – досі даремно чекають, коли їхню присутність на вулицях помітять уряди, не кажучи вже про те, щоб хоч якось вплинути на державну політику. Така методика, до якої вдаються офлайн люди на вулицях. Але значно більшою мірою до неї звертаються люди в онлайні: на Facebook, у Twitter чи MySpace, що прагнуть змінити історію і власну біографію, займаючись блоґтингом, виплескуючи лють, вихваляючись, теревенячи у Twitter-і та закликаючи інших до дії…

У своїх останніх дослідженнях – *Les temps des riches: Anatomie d'une secession* («Час багатіїв: анатомія розмежування», 2011 р.) та *Les rémunerations obscène* («Непристойна винагорода», 2010 р.) Тьєрі Пех та Філіп Стайнер, відповідно, розглядають під мікроскопом «заколот багатих проти бідних», що триває протягом останніх тридцяти років. Зменшення податків, сплачуваних багатими, і відмова від будь-яких обмежень збагачення найзаможніших просувалося під гаслом «коли багаті платять менше, бідні живуть краще». Облудність обіцяного ефекту «просочування благ згори донизу» від достатку верхівки тепер очевидна, щоб безпорадно і сумно це спостерігати, але «побічні збитки» великого ошуканства проявлятимуться ще тривалий час. Підірвано засади соціальної солідарності та громадської відповідальності, скомпрометовано ідею соціальної справедливості, стерто ганьбу і суспільний осуд жадібності, ненажерливості та показного споживання – це перетворено в об'єкти публічного захоплення та культу популярності. Такий *культурний* вплив «заколоту багатих». І цей культурний переворот набуває тепер власну *соціальну* основу у вигляді нової суспільної формації – прекаріату (назва походить від поняття «*precariousness*» – «не-

[56] *Площа св. Вацлава* – головний центр Нового міста в Празі, пов'язаний із подіями Празької весни 1968 р.

певність»). Наскільки мені відомо, термін «прекаріат» запровадив економіст, професор Ґай Стендинґ (поціливши в яблучко) замість відразу двох термінів – «пролетаріат» і «середній клас», що вже давно вичерпали свій термін вжитку: справжні «терміни-зомбі», як міг, напевне, класифікувати їх Ульрих Бек. А от яку думку висловлює блоґер, що ховається під псевдонімом «Пристаркуватий бебі-бумер»: «Ринок визначає наш вибір та відокремлює нас, гарантуючи, що жоден із нас не допитуватиметься, як було визначено цей вибір. Зробите неправильний вибір і будете покарані. Але що робить це все диким, так це те, що при цьому не береться до уваги, чому окремі люди краще озброєні за інших – володіють соціальним капіталом, знаннями чи фінансовими ресурсами, щоб зробити правильний вибір»[57].

Що «єднає» прекаріат, складаючи цю надзвичайно строкату сукупність в єдину категорію, так це стан крайньої дезінтеграції, пульверизації, атомізації. Хоч би якими були їхнє походження та приналежність, всі прекарітарії страждають, і кожен із них страждає наодинці, бо страждання кожного є заслуженим покаранням за особистий гріх недостатньої далекоглядності й обмеженої старанності. Особисто надбані страждання навдивовижу схожі: чи це викликано зростанням кипи комунальних рахунків або квитанцій на сплату за навчання, чи мізерністю заробітної платні поряд із нетривалістю наявних пропозицій роботи й недосяжністю солідної та надійної праці, туманністю майбутніх життєвих перспектив, постійною примарою скорочення чи пониження по службі – все це виливається в *екзистенціальну непевність*: жахливу суміш незнання та безсилля, а також невичерпне джерело приниження.

Подібні страждання протилежні: вони розділяють і розмежовують страждальців. Заперечують спільну долю. Роблять комічними заклики до солідарності. Прекарітарії можуть заздрити одне одному чи боятися одне одного, ча-

[57] За адресою: http:// www.creditcrunch.co.uk/forum/topic/8222-good byeproletariat-hello-precariat (*доступно на травень 2012 р.*).

сом співчувати чи навіть (хоч дуже рідко) подобатись одне одному. Втім, мало хто з них міг *поважати* собі «подібного» чи «подібну». Коли вони «подібні» мені, то так само не гідні поваги й заслуговують на презирство та висміювання, як і я! У прекарітаріїв достатньо підстав відмовляти в повазі іншим прекарітаріям і, в свою чергу, не чекати від них поваги: їхнє жалюгідне і тяжке становище є невитравною позначкою та яскравим доказом меншовартісності та зневаги. Таке становище, надто очевидне, але ретельно приховуване під килимом, свідчить про те, що можновладці, які вирішують надавати чи позбавляти прав, відмовили у наданні їм прав, таким як іншим, «нормальним», а отже, шанованим людям. А тому це – свідчення приниження та самозневаги, що є неминучим наслідком суспільного визнання їхньої нікчемності й ганьби.

Первинне значення бути «*precarious*», («непевним») за Оксфордським словником англійської мови, означає «утримуватися на милість і за бажанням іншого; а отже, непевно». Невизначеність, передана як «*precariousness*», означає визначену наперед і детерміновану асиметрію права на дію: *вони* можуть, *ми* не можемо. І саме завдяки *їхній* ласці ми живемо: але цієї ласки можуть позбавити після повідомлення або без повідомлення, і ми не в змозі попередити це або хоч якось пом'якшити загрозу. Зрештою, *ми* залежимо від цієї милості, щоб мати можливість існувати, а *вони* можуть легко, комфортніше і з меншими клопотами собі надалі жити, якби ми всі разом раптом зникли з їхнього життя…

Спершу ідея «*precariousness*» відбивала скрутне становище та життєвий досвід великої армії нахлібників та інших дармоїдів, які юрмилися навколо цісарських та панських кухонь. Їхній щоденний харч залежав від забаганки правителів, панів у маєтках та таких інших можновладців. Нахлібники мали віддячувати своїм господарям/добродійникам лестощами та захопленням; господарі ж не мали жодних зобов'язань перед ними. Ті господарі, на відміну від сьогоднішніх спадкоємців, мали імена й постійні адреси. Пізніше вони втратили і перше, і друге (звільнилися від них?). Власники надзвичайно

крихких і рухомих столів, за якими час від часу дозволяється сидіти сучасним прекарітаріям, мають загальні абстрактні імена, як-от: «ринок праці», «цикли економічного підйому/занепаду» або «глобальні сили».

На відміну від своїх нащадків доби плинної реальності століття згодом, сучасники Генрі Форда Старшого, Д. П. Моргана чи Джона Д. Рокфеллера, позбавлені основної «зброї ненадійності», були нездатні перетворити пролетаріат на прекаріат. Вони не мали вибору, щоб перенести свої статки в інші місця, сповнені людей, готових терпіти без нарікань будь-який режим виробництва, хоч би яким жорстоким він був, в обмін на якийсь мізерний прожитковий мінімум. Так само, як їхні засоби виробництва, їхній капітал був «прив'язаний» до місця: занурений у важке і громіздке устаткування, замкнений за високими фабричними мурами. Отож це була *взаємна* залежність, і той факт, що обом сторонам доведеться довго триматися разом, вони чудово розуміли...

Перед обличчям такої жорсткої та очікувано довготривалої взаємозалежності обидві сторони рано чи пізно мали дійти висновку, що в їхніх інтересах буде виробити, обговорити й дотримуватися певного «модусу вівенді», тобто, способу співіснування, що передбачає добровільну згоду на обмеження свободи дії й те, якою мірою на іншу сторону конфлікту інтересів можна і слід натискати. Виняток не допускався, так само як і байдужість до страждань і позбавлення прав. Єдиною альтернативою, що лишалася Генрі Форду та зростаючим лавам його прихильників, послідовників та наслідувачів, було хіба що рубати гілку, на якій вони волею-неволею сиділи, до якої були так само міцно прив'язані, як їхні робітники до своїх верстатів, і звідки не могли зрушити до затишніших та привабливіших місць. Переступити межі, визначені взаємозалежністю, означало б для них руйнування джерел власного збагачення або швидкого виснаження родючості ґрунту, на якому виросли їхні статки та, як вони сподівалися, мали зростати й надалі, з року в рік, у майбутньому, а можливо – вічно. Коротше кажучи, були межі нерівності, в

яких капітал міг існувати... *Обидві сторони конфлікту були зацікавлені в тому, щоб не дати нерівності вийти з-під контролю.* І кожна з них окремо була зацікавлена зберегти другу сторону в грі.

Іншими словами, існували «природні» межі нерівності й «природні» бар'єри соціальної незахищеності; головна причина, чому пророцтво Карла Маркса про «цілковиту пауперизацію пролетаріату» обернулося самозапереченням і перевелося, та головне пояснення, чому втручання соціальної держави, що покладає на себе відповідальність за працю в плані забезпечення зайнятості, вийшло за межі компетенції «лівих і правих», ставши позапартійною проблемою. Це була також причина, чому держава мусила захищати капіталістичний устрій від згубних наслідків неприборканої патологічної пристрасті капіталістів та їхньої ненажерливості в гонитві за швидкими прибутками – з цією метою держава мусила встановлювати мінімальні зарплати чи обмежувати тривалість робочого дня і тижня, а також надавати профспілкам законодавчу підтримку та інші засоби самозахисту робітників. Цим пояснювалося, чому розриву між багатими та бідними не давали розширюватися, або, вживаючи сучасну лексику, «скотитися в мінус». Нерівності, щоб вижити, треба було винайти мистецтво самообмеження. І вона його винайшла та застосовувала, хай у судомах і конвульсіях, понад ціле століття. Зрештою, ці чинники вплинули, принаймні, на часткову зміну тенденції: пом'якшили ступінь непевності, від якої страждали нижчі класи, а відтак, відносно збільшили сили та можливості сторін, зайнятих у грі в непевність.

Але тепер ці фактори геть відсутні. Пролетаріат стрімко перетворюється в прекаріат, доповнюючись дедалі ширшим прошарком середнього класу. Зворотне перевтілення вже неможливе. Перетворенню пролетаріату минулих часів у бойовий клас значною мірою сприяла влада – так само, як нинішній атомізації прекаріату, спадкоємцю та могильнику пролетарських традицій і спадщини.

Відбулася ще одна внутрішня трансформація. На відмі-

ну від «пролетаріату» минулого, «прекаріат» складається з представників усіх економічних класів. Усі ми, чи принаймні 99 відсотків нас (як наполягають «окупанти Вол-стрит») є сьогодні «прекарітаріями»: ті, кого вже звільнили, й ті, хто боїться втратити роботу під час наступної хвилі скорочень чи «реструктуризації»; випускники університетів, що марно шукають працю, яка б відповідала їхнім знанням та прагненням; службовці, що пропрацювали все життя і тремтять від самої думки про можливість втратити будинки та всі збереження під час наступного обвалу фондової біржі; безліч інших, які мають вагомі підстави сумніватися в надійності свого положення в суспільстві.

Суттєвим питанням, на вагу життя і смерті, є те, чи зможе «прекаріат» перетворитися в «рушія історії», яким був чи вірив у те, що ним був, «пролетаріат» – здатного діяти солідарно та втілювати спільне розуміння соціальної справедливості та спільне бачення «доброго суспільства», відкритого для всіх його членів. Єдине, що може дати відповідь на це питання є те, як ми, прекарітарії, діємо – поодинці, нарізно чи всі разом. При цьому можна припустити, що коли «соціальна держава» намагалася дати позитивну відповідь, то зосереджене прагнення сьогоднішніх урядів і міждержавних органів скоротити соціальні видатки (точніше, скоротити забезпечення бідних і непрацюючих, збільшуючи витрати заможних і можновладних) свідомо чи несвідомо спрямоване на те, щоб зробити позитивну відповідь малоймовірною, а то й просто неможливою.

Ви також праві, коли відзначаєте, що мотиви, маршрути та результати міграції «онлайн» та «офлайн» майже не співпадають. Для міграції більше не потрібно змінювати географічне місцезнаходження, прив'язаність до того самого місця ще не є свідченням приналежності. Але територіальність була за визначенням основою та гарантією політичного суверенітету. Коли прибрати територіальність, що лишається від суверенітету? Це поняття слід перевести до розряду «понять-зомбі», використовуючи вдале визначення Ульриха Бека: по-

нять, що вже вмерли, але тримаються, вважаються і сприймаються так, наче живі. Або ж до розряду «симулякру» Жана Бодріяра, феномена, схожого на психосоматичний розлад, коли неможливо вирішити, чи пацієнт удає із себе хворого, чи він насправді хворий; феномена, що складається цілковито з видінь, позбавлених фізичних та органічних зв'язків, які зазвичай їм надаються чи приписуються.

За таких умов найголовнішим є порушене вами питання, що «акти опору та суспільних заворушень передують добі віртуальних громадських рухів, які можуть бути керовані чи об'єднані традиційними або новими політичними партіями. В іншому разі політичні партії просто будуть зметені геть цими рухами». Я майже впевнений, що суд ще засідає. Все може змінитися чи обернутися таким чином, що неможливо передбачити. Зовсім недавно ми, затамувавши подих, спостерігали за подіями «арабської весни». «Велика демократична революція», наступу якої очікували негайно більшість західних оглядачів, затримувалася – втім, люди, які прийшли на площу Тагрір і відмовлялися залишати її, доки не будуть враховані їхні вимоги, виявилися набагато ефективнішими за намети, встановлені на Вол-стрит, у лондонському Сіті чи біля парламентів Греції та Іспанії. Деспотичні режими значно чутливіші (та вразливіші!) до людей на вулицях, ніж демократії, що звикли до такого видовища, як звичної, трохи не щоденної рутини. Тиранія та самоорганізований натовп несумісні, їхнє співіснування нереальне, їхня одночасність нетривка, приречена на вимушене рішення – одна чи інша сторона мають поступитися після марних спроб примусити це зробити супротивну сторону першою (*див.:* Ємен, Сирія, Єгипет – список, безперечно, можна продовжувати). Демократія може без зусиль вивести людей на вулиці, запозичити чи привласнити їхні прапори, не змінюючи при цьому політику, крім хіба що мови переконування. Вол-стрит ледве помітила, що була захоплена протягом кількох місяців, а могла і геть не звернути на це увагу. За бажання точно визначити момент переходу в Європі від династичних/автократичних режимів до сучасних

демократій слід було б розмістити цю часову позначку тоді, коли слова «набрід», «потолоч», «голота» (переселенська чернь, «простолюддя, що кочує») змінилися в лексиконі політичної еліти на «народ», «громадяни», «електорат» або… «платники податків».

Нарешті, ви зазначаєте, що в «нашу егоцентричну добу, одержиму споживанням, яскравістю, прагненням уваги, самохизуванням і гонитвою за сенсаціями, самотній інтелектуал ризикує піти в небуття, якщо не стане жертвою чи знаменитістю». Знову-таки, не можу з вами не погодитись. Відколи Ч. Райт Мілс[58] півстоліття тому висунув вимогу від імені інтелектуалів, щоб ЗМІ були «повернуті нам, кому належать по праву», багато води спливло під мостами на річці Потомак… Цілковито підконтрольні ринкові й повністю зайняті безжальними війнами за рейтинги, ЗМІ міцно утвердилися у просторі, розділяючи народження ідей від їхнього поширення, сприйняття та збереження. Це стратегічно важливий простір: той, хто його займає, керує видачею в'їзних і виїзних віз і практично контролює загальне поширення ідей. Режі Дебре[59] влучно назвав сучасний період в історії інтелектуалів «добою медіократії», сполучивши в одне два різних поняття: владу медіа (*media*), що виливається у владу посередності (*mediocrity*). Крізь візовий відділ, керований медіа, успішно проходять інтелектуали, які відповідають правилам, встановленим у законах медіа і втілюваним ними на практиці, згідно з якими візові аплікації задовольняються чи відхиляються залежно від впливу на рейтинги (показники продажів, касові збори, кількість кліків «подобається» та «візитів» на веб-сайти), що визначає обсяг і ціну реклам, а також величину прибутків та дивідендів акціонерів. Людей, чиї аплікації на в'їзд задовольняються, можна наразі об'єднати під загальною назвою «знаменитості» (ті, хто, за дотепним та іронічним визначенням

[58] *Чарлз Райт Мілс* (Charles Wright Mills, 1916–1962) – американський соціолог і публіцист.

[59] *Режі Дебре* (Régis Debray, нар. 1940 р.) – французький лівий філософ, політик, медіазнавець.

Деніела Бурстина[60], відомі завдяки своїй славі, й чиї імена часом важать більше за їхні справи). У змаганні за в'їзні візи в інтелектуалів мало шансів порівняно з кінозірками та театральними кумирами, футболістами чи серійними вбивцями. І тут цілком слушно запитати, чи достоїнства, необхідні для того, щоб потрапити в зачароване коло знаменитостей, сумісні з якостями, що дозволяють виконати покликання інтелектуала – індивідуально або «колективно», як пропонує Монтальбан… Так, не секрет, як ви зазначаєте, «що ми живемо в часи, коли політика сходить зі сцени. Подивіться на численних політичних блазнів, які сьогодні стають дедалі популярнішими за будь-якого старомодного політика з когорти бюрократів чи фахівців». Чи то «політичні новини» сумирно підкоряються законам інформаційно-розважального жанру, чи просто не мають шансу досягти іншої за вузьку та зазвичай маргіналізовану «нішеву аудиторію». Звичайні новини в прайм-тайм подають ведучі, які стоять або найчастіше рухаються, й їхнє найголовніше вміння та майстерність полягає в тому, щоб переробити будь-яку політичну проблему в розважальну історію, а самих себе перетворити на знаменитостей, на яких дивляться щодня через те, що вони беруть участь у змаганні за популярність, а не завдяки важливості речей, про які розповідають, чи цінностям поза розвагою.

У своїй книзі 1989 року Лутц Нітгамер[61] зазначив, що ідея про «кінець історії», яка швидко поширювалась в час написання ним книги, є ані даниною моді, ані «прив'язаністю до буквального розуміння слова, ніби щось, ще одна річ добігла свого кінця». Скоріше йдеться про «постмодерну сучасність (Вельш[62]), де зворотність сигналізує не про завершення певної динамічної структури, а про розвіювання надії, пов'язаної

[60] *Деніел Джозеф Бурстин* (Daniel Joseph Boorstin, 1914–2004) – американський історик, викладач, письменник, автор відомого бестселеру «Американці. Колоніальний досвід».

[61] *Лутц Нітгамер* (Lutz Niethammer, нар. 1939 р.) – німецький історик та науковець.

[62] *Вольфганг Вельш* (Wolfgang Welsch, нар. 1946 р.) – німецький філософ, представник постмодернізму.

з нею»[63]. А це, по суті, стосується надії, що покладалася на політику, «яку ми (точніше, наші безпосередні предки) знали»: досі політики вважалися головними важелями та рушіями історії… Нітгамер спирається на думку Арнольда Ґелена[64], що «зайве ще на щось сподіватися в історії ідей»[65] – «історія ідей зупинилася… ми підійшли до постісторії. А тому пораду Ґотфрида Бена[66] окремій людині – «Розраховуйте на свої власні ресурси» – слід застосувати до всього людства в цілому». Можна сказати, що «кінець історії» є лише гіпотезою, що спирається на визнання «кінця політики» – її головного (можливо, навіть єдиного) двигуна, що, в свою чергу, випливає з гаданого кінця ідей та інтелектуалів, головних постачальників та носіїв цих ідей.

«Розраховуйте на свої власні ресурси»… Саме це, гадаю, ви маєте на увазі, коли кажете що «сьогодні в Європі з’являється поняття відповідальності за економічну неспроможність. Жоден вияв політичної та економічної неспроможності не може лишитися безкарним. Іншими словами, у нас більше немає права на невдачу, досі таку невід’ємну рису свободи». Позбавлення права на невдачу, схоже, було вмонтоване в автомобіль сучасності – своєрідне гальмо, що очікувано мало стримати й утримати в межах дозволеного дедалі більший вплив свободи – від самого початку. Це ми бачимо в найпершій із сучасних утопій – Телемське абатство Рабле, де щастя – єдиний обов’язок, а нещастя – єдине відхилення від обов’язку, що заслуговує на покарання.

[63] *Lutz Niethammer*, Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende? (Rowohlt, 1989); цитується за англійською версією книги Posthistoire: Has History Come to an End? в перекладі Патрика Кемілера (Patrick Camiller; Verso, 1992), pp. 1–2.

[64] *Арнольд Ґелен* (Arnold Gehlen, 1904–1976) – німецький філософ і соціолог, один із засновників філософської антропології.

[65] *Arnold Gehlen*, Studien zur Anthropologie und Soziologie (Luchterhand, 1963), pp. 322ff.

[66] *Ґотфрид Бен* (Gottfried Benn; 1886–1956) – німецький поет, письменник, есеїст, одна з провідних постатей німецького експресіонізму.

Л. Д.:

Літературні антиутопії показали жахіття двадцятого століття. Євгеній Замятін у романі «Ми», Олдос Гакслі в «Чудовому новому світі», Джордж Орвел в «1984» та Артур Кестлер в «Ночі опoлудні» (хоч останній твір меншою мірою належить до романів-попереджень) передбачили симуляції реальності чи фабрикування свідомості, що були й залишаються невід'ємною та вражаючою ознакою сучасного світу мас-медіа. Те, що наше світосприйняття та знання можуть бути сфабриковані мас-медіа, що ми маємо справу з образами, вигадками та фантомами замість власне реальності, переконливо продемонстрував Жан Бодріяр.

Щойно згадана вами відома теорія Бодріяра про симулякр або симуляцію реальності є майже тим самим, що Мілан Кундера майстерно змалював як світ, створений новим різновидом мас-медійників, яких він називає імагологами, інженерами й передавачами образів. Імагологія, мистецтво створювати ідеали, антиідеали й цінні образи, що їх люди мають дотримуватися, не розмірковуючи й не піддаючи сумнівам, є продуктом медіа та реклами. А коли так, вказує Кундера в своєму романі «Безсмертя», то реальність зникає. Стара пані в богемському селищі XIX століття набагато більше контролювала власне життя, природний цикл і земну реальність, ніж якийсь мільйонер чи великий політик наших днів, що мусить покладатися на ласку політтехнологів.

Якщо уважніше розглянути роман Мішеля Уельбека «Можливість острова», то знайдемо схожу думку про те, що сталося з політикою мистецтва і мистецтвом політики. Мистецтво і вигадка не зможуть вижити без образів, сповнених сексу, жорстокості та насильства; більше того, вони солідаризуються з політикою вигадок та медіа сенсаційних новин через поєднання дешевої сенсаційності, гучних теорій змов, дозволених образливих натяків, припущень і ненависті, майстерно переданих мовою політичної карикатури та політичної розваги.

Втім, безпідставно перебільшувати роль імагологів, або, кажучи мовою сучасної політики, політтехнологів, оскільки політики самі прагнуть бути конструкторами медіа. Це вже не та порода чи клас людей, якими вони були від часів Англійської революції сімнадцятого століття, першої акції в сучасній історії, що визначила норму права як керівний принцип, вищий за короля, до Другої світової війни та повоєнної доби з такими історичними постатями, як Вінстон Черчиль, Шарль де Голль чи Віллі Брандт. Тепер це зірки поп-культури, знаменитості, жертви чи конферансьє. У більшості випадків вони представляють новий клас політиків-естрадників.

Тільки дві речі важливі у світі суспільства технологій та споживання, як визначив Уельбек: шоу політики та політика шоу. Саме тому естрадні актори, телережисери політичних шоу та власники телекомпаній стають неминучою і надзвичайно важливою частиною нового істеблішменту. На думку Кундери, політики не можуть існувати без політтехнологів. Так само вони не можуть більше існувати без політичного гумору або, точніше, розважального жанру. І повсякчас міняються місцями. Представники жанру політичного гумору і шоу можуть іти в політику, а політики охоче стають телезірками, захопленими чи принаймні зайнятими політичними шоу. Згадайте хоча б про Сільвіо Берлусконі.

Досить цікаво, що нові форми політичної розваги супроводжуються зникненням старого доброго гумору. Новий політичний гумор є прихованою ненавистю, що жартує і сміється, а сьогодні перетворюється в розлючене політичне блазнювання. І те, і те легко конвертується і замінюється. Ненависть стає цінним політичним товаром. Блазнювання – загально прийнятою і вигаданою формою політичної секретної служби. Візьмемо керівника російських ліберал-демократів Владіміра Жириновського, який, використовуючи дотепний вислів німецького політика, після п’яти хвилин виступу в Німеччині постав антилібералом, після десяти хвилин – антидемократом, а після п’ятнадцяти – фашистом.

Отож, цілком слушно американський історик Пітер Ґей[67] назвав добу винаходу сучасних політичних карикатур епохою ненависті. Коли ми жартуємо на межі допущеного і на краю вседозволеності, то підходимо до кордону ненависті – точнісінько, як головний герой роману Уельбека Даніель, надзвичайно успішний і відомий комедійний актор, непристойні та двозначні жарти якого про євреїв, палестинців, арабів, мусульман та іммігрантів роблять йому славу і стають назвою гри.

У нашому технологічному та споживацькому суспільстві розвага є набагато бажанішою за щирий гумор, що існує на околицях розваги, влади та престижу. Весь світ став політикою. Як наслідок, ми звільнилися від стереотипів і дурниць попереднього досвіду. Але можемо втратити також гумор, що був народжений саме зі стереотипу – безпечної дурниці в небезпечному світі – й безсилля. Зокрема, оскільки під розвагу і популярну культуру маскуються політична ворожість і ненависть. Політика означає повноваження, а отже, не може терпіти слабкість. Чудовим прикладом існування по той бік влади є блискучий гумор східноєвропейських євреїв.

Політичний гумор нашого часу з його безпечним фліртом із владою є політикою в чистісінькому вигляді. Це вже більше на антиструктура чи мовний карнавал, а легке і веселе пристосування до структури та поля влади. Це також попередження: пані й панове, ви тут зовсім не одні. Діліться або загинете. Така назва нової гри.

Загальна політична криза може бути однією з причин глибокого розчарування лібералізмом в Європі. Криза лібералізму надто очевидна, щоб на цьому наголошувати. При уважнішому розгляді те, що відбувається в Європі, нагадує величезну хвилю контрлібералізму, включаючи грубі порушення прав людини в країнах, що не вагаються у своїй відданості демократії та її поглядам. Але найгірше ще попереду. Колишній ліберал, що обирає суміш расизму, ксенофобії та прославлян-

[67] *Пітер Ґей* (Peter Gay, нар. 1923 р.) – видатний американський історик європейської культури.

ня батьківщини, залишаючись стовідсотковим прибічником ринкової економіки та її неоліберального підходу, майже нічим не відрізняється від прихильників капіталізму без демократії в Китаї та Росії. Колишні зірки європейського лібералізму фактично за ніч перетворюються на консерваторів; більше того, вони вироджуються в оспівувачів радикального правого популізму: досить згадати Віктора Орбана, лідера партії Фідес (*Fidesz*) в Угорщині, або Ґерта Вілдерса, лідера Партії свободи (*Patij voor de Vrijheid, PVV*), у Нідерландах.

От ще одне красномовне свідчення про глибоку кризу лібералізму. На запитання про те, чи зможе лібералізм змінити інтелектуальний ландшафт і логіку політичного життя в Східній Європі, польський соціолог Єжи Шацький[68] висловив великі сумніви. Він сказав, що боїться – і небезпідставно, що «що лібералізм, посіяний у ґрунт посткомуністичних суспільств, стане пародією на самого себе, перетворившись на обернений марксизм, який прославляє та одержимо пов’язує себе з економікою і фінансовою владою замість того, щоб виступати на захист прав і свобод.

Шацький на 100% мав рацію. Саме це й сталося з Центральною та Східною Європою. Після розпаду колишнього Радянського Союзу з’явилося те, що я назвав би матрицею центрально- та східноєвропейської політики: колишня комуністична партія перебрала всю фінансову владу, створюючи мережу, в якій влада економічна і політична злилася в одне неподільне ціле, а її опонент – консервативно-націоналістична партія з рештками колишніх комуністів, які змінили свої переконання фактично за ніч, – став таким собі негативним двійником, церковною і більш-менш авторитарною одиницею, абсолютно протилежною попередній структурі влади по духу, але дуже схожою на неї в плані сприйняття демократії.

А де ж у цьому контексті опинилися наші потенційні ліберали? У найкращому разі в ті дні вони об’єднувалися у

[68] *Єжи Ришард Шацький* (Jerzy Ryszard Szacki, нар. 1929 р.) – польський соціолог та філософ ідей, почесний професор Варшавського університету.

відокремлені напівакадемічні клуби, де вивчали і вихваляли Адама Сміта і страшенно спрощену концепцію невидимої руки ринку»[69]. Окрім того, низка перекладів Фрідріха фон Гаєка[70], Людвіга фон Мізеса[71] та інших ліберальних економістів, які проповідували «принцип невтручання» (*laissez-faire*), швидко породила звучні прізвиська, якими новонароджені ліберали Східної Європи охрестили лібералів лівоцентриської орієнтації в Західній Європі та Америці – «соціалісти», «комуністи», «зрадники лібералізму» тощо.

Пригадую обмін думками з американським колегою, який готувався до публічної лекції в університеті Огайо. Очікуючи на свою публічну бесіду в сусідній аудиторії, я побажав йому успіхів, на що він швидко поділився враженнями від Чеської Республіки: коментуючи новий проект конституції, який він збирався обговорювати, він зіронізував, що це вражаючий варіант марксизму, перевернутий з ніг на голову. «Жодного слова про культуру чи освіту, сама економіка», зітхнув він.

Але це тільки незначна частка болючої проблеми. «Той факт, що більшість лібералів Центрально-Східної Європи не змогли відкрити для себе й оцінити належним чином лібералізм Ісаї Берліна[72], Джона Ґрея[73] чи Майкла Іґнатьєва[74] – всеохопне і критичне тлумачення політики діалогу та спів-

[69] *Див.:* Леонідас Донскіс. Криза лібералізму? //Український тиждень, №51 від 15 грудня 2011 р.

[70] *Фрідріх Авґуст фон Гаєк* (Friedrich August von Hayek, 1899–1992) – австрійський економіст, лауреат Нобелівської премії з економіки 1974 р.

[71] *Людвіг фон Мізес* (Ludwig Heinrich Edler von Mises, 1881–1973) – австрійський економіст, основоположник неолібералізму.

[72] *Сер Ісая Берлін* (Isaiah Berlin; 1909–1997) – англійський філософ, історик ідей, один із засновників сучасної ліберальної політичної філософії.

[73] *Джон Ніклас Ґрей* (John Nicholas Gray , нар. 1948 р.) – англійський політичний філософ, історик ідей, професр Лондонської школи економіки та політичних наук.

[74] *Майкл Грант Іґнатьєв* (Michael Grant Ignatieff, нар. 1947 р.) – канадський науковець,політик, депутат парламенту Канади, голова Ліберальної партії Канади.

існування на ґрунті взаємного визнання і цінування людини замість одновимірного, догматичного й однобічного підходу, засмучував найбільше. Але й то було не найгірше.

Згадана вище політична матриця, де центрально- та східноєвропейський політичний простір відкрився для двопартійної системи, не лишаючи власної ніші для лібералів, дала змогу іншим партіям, які будь-що прагнули влади, прийти до неї, вдаючи із себе ліберальні сили, і це було справжньою трагедією. Старомодні або вичерпані способи політичного дискурсу та риторики були тільки маленьким фрагментом посткомуністичної політичної драми; той факт, що кишенькові партії або різний псевдоліберальний вінегрет був прийнятий до політичної сім'ї європейських лібералів, значно більше шкодив майбутньому лібералізму.

Ті політичні розрахунки і маніфести політичної технократії вже завдали серйозного удару по європейських лібералах. Відчайдушно намагаючись завербувати нових «братів у вірі» зі Східної Європи, вони наражаються на небезпеку втрати власної політичної ідентичності та сенсу існування. Східноєвропейська пародія на ліберальні ідеї, в якій лібералізм зводився до технократичного лобіювання вільного ринку та варварського суто економічного інтерпретування людського світу, що випливало з нього, стала гримасою східноєвропейського інтелектуального і морального вакууму після 1990 року.

На жаль, західноєвропейські ліберали недалеко втекли від своїх східноєвропейських колег, якщо поглянути на те, як ігноруються освітній та моральний аспекти політики, а це злоякісна пухлина нового європейського лібералізму, одержимого тим, як знайти нішу і зручно влаштуватися у світовому процесі творення політики та *Realpolitik*. Зневага до гуманітарних наук і ліберальної освіти, поєднана зі сліпим ставленням до культури та її ключової ролі в Європі, схоже, стала прокляттям європейських лібералів.

Мені легко уявити реакцію тих, хто різко виступить проти тез, висловлених автором цієї статті, й нагадає мені про

зобов'язання лібералів щодо захисту прав людини. Можливо, певною мірою це правда, але ми не можемо обманювати себе, розглядаючи лібералів як єдиних захисників прав і свобод. Перебирати моральну монополію в цій сфері не варто, адже багато з них просто не здогадуються про трагедії народів та окремих людей із Центральної та Східної Європи, що закарбували імена великих дисидентів у пам'яті цієї частини Європи. У політиці ніхто не буває бездоганно правдивим, ніхто не керується лише чеснотами та етикою.

У наш час, коли в масці демократії світом крокує технократія, ліберали зраджують людину щоразу, коли ставляться до неї як до робочої сили, статистичної одиниці або частини більшості електорату. Це ключова проблема, яку їм ще треба вирішити»[75].

Інша проблема, яку я б назвав, використовуючи ваше нетлінне визначення, разюче й екзистенціальне, плинний тоталітаризм. Термін «м'який тоталітаризм» повторюють багато коментаторів. Вони вважають, що Європейський Союз – це не демократія, а технократія, яка ховається під маскою демократії. Через загальний нагляд і таємні служби, що дедалі більше посилаються на боротьбу з тероризмом, вимагаючи нас проходити особистий догляд у найбільших аеропортах світу і повідомляти всі подробиці наших банківських операцій, а також найособистіші та найінтимніші моменти, соціальні аналітики змальовують такий зловісний потяг привласнювати приватне життя м'яким тоталітаризмом.

Насправді, речі можуть бути ближчими, ніж здається. Всі ці ознаки сучасності з її одержимістю контролювати нашу публічну діяльність, не втрачаючи при цьому пильності, коли йдеться про наше приватне життя, дозволяють впевнено стверджувати, що приватне життя в наші дні вмерло. Як людина, народжена і вихована в брежнівську добу, я наївно вважав певний час, що лише й винятково в колишньому Радянському Союзі грубо порушували людську гідність: ми ж

[75] *Леонідас Донскіс*. Криза лібералізму? //Український тиждень, № 51 від 15 грудня 2011 р.

бо не могли зателефонувати за кордон без офіційного контролю і звіту про наші розмови, не кажучи вже про листування та інші форми людського зв'язку.

Як ви б сказали, той час належав до доби твердої сучасності, коли тоталітаризм був ясним, видимим, явним і очевидним злом. Користуючись вашими словами, у добу плинної сучасності, тотальний контроль і колонізація приватної сфери так само зберігаються, але набувають інших форм. У згаданих вище видатних антиутопіях нашого часу людиною заволодіває, підкоряє та принижує її всемогутня держава, позбавляючи її приватного життя, навіть найпотаємніших моментів. Телеекран у романі Орвела «1984» чи рапорти про своїх сусідів, коханих чи друзів (якщо доречно тут вживати ці терміни, оскільки кохання і дружба як сучасні почуття та виявлення вільного вибору там винищені) постають страхіттям безликої сучасності або сучасності, де чобіт розтоптує людське обличчя.

Найжахливішою ознакою того тоталітарного варіанту сучасності було переконання, що можна залізти в будь-який куточок людської особистості. А отже, в людини відбирають усе потаємне, що дає підставу вважати, ніби про неї відомо геть усе. Дух технізованого світу торує шлях до дії: ми можемо, а отже, мусимо. Ідея про те, що ми можемо все знати й говорити про іншу людину, є найжахливішим із кошмарів сучасного світу. Тривалий час ми вважали, що свободу визначає можливість вибору; я б ще додав, що це також – особливо сьогодні – обстоювання ідеї про неосяжність людини та недоторканість її приватного життя.

Витоки плинного тоталітаризму, на противагу твердому і реальному тоталітаризмові, можна знайти на Заході в бажанні людей брати участь у телевізійних реаліті-шоу, захоплених ідеєю добровільно втратити приватне життя, виставляючи його на телеекрани – з гордістю та задоволенням. Але є інші, набагато реальніші форми управління та політики, що є гідними й цілком заслуговують на цю назву. Насправді, йдеться про велику різницю між новими формами тотального нагля-

ду і соціального контролю на Заході та неприхованим і явним відходом від капіталізму і свободи в Китаї та Росії.

Насамперед, плинний тоталітаризм проявляється в китайській моделі сучасності, на противагу західній моделі, через формулювання капіталізму без демократії, або вільного ринку без політичної свободи. Розрив між владою і політикою, який ви змалювали, розвинув окрему китайську версію: фінансова влада може існувати та процвітати, оскільки не поєднується і не співпадає з політичною владою. Збагачуйтесь, але тримайтесь подалі від політики. Політична ідеологія є фікцією в Китаї, адже Мао Цзедуна тисячу разів зрадила його партія, що перестала бути оплотом комуністичних ідей, а перетворилася в елітну керівну групу. Гірше не можна було зрадити китайську культурну революцію і комунізм, ніж це зробили китайські модернізатори під виглядом чарівного дотику сучасності, використовуючи вільний ринок і корисну раціональність.

Іншим прикладом плинного тоталітаризму є Росія Путіна з ідеєю керованої демократії, озброєна путінізмом, незрозумілою і дивною сумішшю ностальгії за великим радянським минулим, гангстерського і кланового капіталізму, типової корупції, клептократії, самоцензури та далеких островів для дисидентських думок і голосів в Інтернеті. На відміну від китайського варіанту розриву з капіталізмом і політичною свободою, путінська суміш передбачає повне злиття економічної та політичної влади в поєднанні з безкарністю та державним терором, що відверто обслуговує банди та кримінальні групи різного ґатунку.

Відомий російський політичний аналітик, коментатор та есеїст Андрій Піонтковський, один із наймужніших протесних голосів у путінській Росії, майстерно змалював дивовижну історичну схожість між Радянським Союзом напередодні чистки 1937 року і сьогоднішньою Росією, зауваживши, що найкраще настрій інтелігенції передав Ілля Еренбург своєю фразою: «Ніколи в нас не було такого квітучого і щасливого життя!» Іронія полягає в тому, що переваги, отримані інтелі-

генцією від Сталіна, були просто прелюдією до жахів чистки. «Ситуація вражаюче схожа в сьогоднішній Росії», зазначає Піонтковський. Подібно Сталіну, Путін просто підкупив інтелігенцію. Менше батога, більше моркви. Зрештою, якщо сталінізм був шекспірівською трагедією, то путінізм є фарсом.

З. Б.:

Ваше твердження, Леонідасе, є суцільним переліком проблем, кожна з яких серйозніша і важча за попередню. Це звучить, як вступ до майбутнього аналізу сучасного стану гри в політику, її зв'язку з соціальною структурою, культурою, моделями міжлюдської взаємодії, панівними світоглядами… Я не певен, що зможу дати відповідь на весь цей надзвичайно багатий зміст, не кажучи вже про те, щоб зробити це системно. Краще обмежусь кількома ідеями, натхненний вашим текстом.

Ви починаєте з мінливої природи страху, сформульованої та описаної в антиутопічних творах. Недавно Аґнеш Гелер[76] розглянула велику добірку історичних романів, написаних у наш час, і спробувала порівняти їхній зміст і стиль з творами попередників у минулому столітті, щоб виявити зміни в поглядах письменників, можливо, відповідно до трансформованих очікувань своїх читачів. У дослідженні Гелер є багато вражаючих спостережень, але один із висновків безпосередньо торкається сутності проблеми, яку ви фіксуєте й піддаєте вівісекції. Якщо джерелом страхів і страждань як героїв, так і жертв в історичних романах минулого століття були війни, ворожнеча між династіями, навали військ, міжконфесійні суперечки та інші такі збурення «нагорі», то тепер цим джерелом стають народні маси: розсіяні, розпорошені, відокремлені, незаплановані, неочікувані й непередбачені дії окремих індивідів; все є продуктом *індивідуальних* дій, принаймні більшості з них. Ось для прикладу – в романі Сари Дюнан «Народження Венери», дія якого відбувається у Флоренції

[76] *Аґнеш Гелер* (Agnes Heller, нар. 1929) – угорський філософ марксистського напряму.

часів Савонароли, страх викликають мандрівні горлорізи, численні, але самотні, й охоплені шаленством божевільні. Усі ці образи без винятку породжені внутрішнім страхом перед серійними вбивцями, що ховаються чи можуть ховатися на погано освітлених вулицях та в пітьмі за вуличним рогом, або перед недоброзичливими сусідами – страх викликають не кровожерні війська загарбників і мародерів, не чума чи голод. Жертви так само відокремлені й можуть покладатися тільки на власну винахідливість і кмітливість, як і їхні кати…

Гадаю, можна назвати такі історичні романи нового стилю ще однією групою в категорії антиутопій, їхня єдина відмінність від основної групи полягає в тому, що дія відбувається (за визначенням) у конкретному минулому замість невизначеного (за визначенням) майбутнього. Та хоч би коли відбувалася дія, створені сьогодні утопії фіксують і відтворюють новий різновид страху: радше механічного, а не спланованого, страху, що виникає скоріше від занепаду контролю (через неспроможність і небажання контролювати), ніж від його надмірності та заповзятості. З другого, абонентського боку, ця нова властивість страху проявляється у прокляцтті самотністю: у відсутності служб, відповідальних за створення страху, певного персоналу, щоб керувати та цілеспрямовувати свої продукти, а також визначати, коли розхитувати, забирати чи спалювати повноваження, щоб позбутися джерел загальних страхів і фобій; ми приречені долати свої страхи індивідуально, вигадувати наші власні прийоми та хитрощі, щоб побороти їх, оскільки спільні для нас страхи не складають якихось спільних інтересів та спільної справи і не сполучаються в стимул для об'єднання зусиль. Коротше кажучи, наші страхи, подібно багатьом іншим аспектам життя в плинній сучасності, були *виведені із законодавчого поля* і *приватизовані*. Трансформація відбулася з двох боків інтерфейсу правитель-підлеглий одночасно, та й навряд чи це могло статися інакше.

Інше питання – про якість політичних лідерів і, звичайно, політичного лідерства як такого, що ви так проникливо про-

аналізували. В цьому контексті я хочу процитувати свій лист, надісланий до чеського соціологічного журналу *Sociologický časopis* («Соціологічний часопис»), де я намагався оцінити значення кончини Вацлава Гавела:

«Кілька днів тому сотні тисяч, можливо, більше мільйона людей заповнили вулиці й площі Праги, щоб віддати останню шану Вацлаву Гавелу, останньому великому, на думку більшості оглядачів, політичному-і-духовному лідеру (духовному значною мірою завдяки його політичній величі, а політичного значною мірою завдяки духовній величі), подібного якому ми навряд чи побачимо ще в нашому житті. Так само навряд чи ми побачимо таку кількість людей, які вийшли на вулицю, щоб засвідчити свою вдячність і повагу до державного діяча, а не через масове обурення, образу і зневагу до можновладців і політиків, «якими вони є». Прощаючись з Гавелом, учасники похорону оплакували політичного лідера, який, на повну протилежність сьогоднішнім політичним діячам, дав владу безправним, а не позбавив їх рештки мізерних прав, якщо такі лишилися.

Гавел був одним із небагатьох – і навіть з-поміж них винятковим – політичних/духовних лідерів, хто своїм прикладом піддав сумніву – і надзвичайно переконливо – ту іронічність і глум, з якими освічені люди й широкі маси часто ставилися до здатності однієї людини змінити плин подій. Майбутні історики, найочевидніше, внесуть ім'я Вацлава Гавела до переліку видатних особистостей, які «зробили відмінність» – без яких світ не став би і не міг стати таким, яким ми його успадкували. Історики, мабуть, підтвердять тривожні передчуття мільйонів сумуючих, які почувалися покинутими через смерть Гавела, додавши до його імені визначення «останній з когорти великих політичних лідерів, котрі сформували наш світ». Прощаючись із Гавелом, більшість із нас – включаючи теперішніх призначених/обраних лідерів (хоч як неохоче вони можуть це визнавати) – можемо і мусимо подивитися на себе як на карликів, що сидять на плечах у велетнів, серед яких Вацлав Гавел, безперечно, був найбільшим. Ми марно

озираємося, шукаючи наступників тих велетнів – саме зараз ми потребуємо їх якнайбільше в нашій колективній історії.

Гавел пішов від нас у часи, коли на керівників урядів, навіть у так званих «великих державах» дивляться з дедалі більшою часткою іронії та недовіри. Віра у здатність існуючих політичних інститутів вплинути на хід історії, не кажучи вже про здатність контролювати чи змінити становище в разі потреби, зникає. Віру у власне політику пущено за течією через постійні свідчення безсилля урядів – ця віра марно шукає надійної гавані, щоб пристати й кинути якір. Стає дедалі очевиднішим, що успадкована мережа політичних інститутів не здатна більше ефективно функціонувати, незважаючи на нові набори інструментів колективної дії, навіть на стадії планування, навряд чи буде запущена в дію або хоч би визнана вартою цього».

Зростаюча слабкість виконавчої влади давно впала в око й сьогодні видається вже невиліковною. Все надто очевидно, щоб залишитись непоміченим. Керівники найрозвинутіших країн можуть збиратися по п'ятницях з метою обговорити становище і вибрати лінію поведінки, а тоді чекати з тремтінням на відкриття фондових бірж у понеділок, щоб побачити, чи їхнє рішення виправдане. Звичайно, нинішнє міжцарювання виникло не вчора, принаймні не щойно. Його кричущі ознаки були не просто помічені, а й розпізнані багато років тому, що виразилося в зростаючому дефіциті довіри до існуючих засобів колективної дії, падінні інтересу до інститутів політики й неухильному поширенні й так поширеного відчуття, що порятунок, коли він узагалі можливий, не прийде і/чи не може прийти згори. Можна додати, що керівники та провідники цих засобів колективної дії, окремо чи нарізно, тривалий час робили все мислиме й немислиме, щоб пустити довіру до них за течією, заперечуючи й дискредитуючи переваги дії-спільно, і покинути цю довіру без керма і вітрил, переконуючи, навіюючи і спонукаючи повсюди чоловіків і жінок зрозуміти, що навіть коли вони страждають від спільних проблем разом, причини цих проблем окремі, а отже, стика-

ються з ними всі окремо і мають окремо, використовуючи особисті засоби, розв'язувати їх.

З дедалі очевиднішим соціальним розмежуванням і марними пошуками політичної структури, яка б це відобразила, та політичних інструментів для обслуговування такого розмежування головна, трохи не визначальна риса «міжцарювання» (а саме, тенденції, що майже всьому дозволено відбуватися без обов'язкового досягнення довіри чи певних результатів) може проявитися з незрівнянною силою та безпрецедентними наслідками. Альянси, утворені на етапі «очистки території» (коаліції, схожі на веселку за розмаїттям інтересів, щоб розсіятися відразу по закінченні зливи, яка їх породила), можуть швидко розвалитися чи навіть вибухнути, відкриваючи на загальний огляд природу свого *ad hoc*[77] шлюбу за розрахунком. На етапі очистки території не потрібні сильні лідери: навпаки, сильні лідери з чітким баченням і твердими переконаннями можуть спричинити розвал таких, схожих на веселку, коаліцій ще до завершення робіт з очистки. Представники тих, хто рухається, можуть оголосити, що вони задоволені (не обов'язково обґрунтовано), а отже, не потребують і не мають лідерів – насправді, вони можуть розглядати стан без лідерства як ознаку політичного прогресу й один зі своїх найбільших здобутків. Коли Владімір Путін проголосив (вочевидь, завчасно) поразку масових публічних протестів проти посміховиська, яким виставляє своїх виборців російська влада, він влучив точнісінько в око, приписавши уявний провал опозиції відсутності лідера, здатного скласти програму, яку б протестувальники захотіли прийняти і підтримати.

У цьому немає нічого дивного. Адже саме цього, що Антоніо Ґрамші колись назвав «міжцарюванням» (термін, який надовго і незаслужено був забутий, але, на щастя, недавно видобутий і пригаданий професором Кітом Тестером[78]), можна було очікувати в наш час – час, коли майже щодня нако-

[77] *Ad hoc* (лат.) – тут: випадковий.

[78] *Кіт Тестер* (Keith Tester) – професор соціології в Галському університеті (Велика Британія).

пичуються свідчення того, що старі випробувані способи дії більше не працюють, а їхніх ефективніших замінників не видно, або ж вони такі ефемерні, летючі та нерозвинуті, що їх годі й помітити, а коли й помітити, то годі сприйняти всерйоз.

Можна сказати з упевненістю, що дедалі більше людей, які виходять сьогодні на вулиці й залишаються там на цілі тижні чи місяці в імпровізованих наметах, розбитих у громадських місцях, знають – або, не знаючи напевне, здогадуються чи підозрюють, – *від* чого біжать. Вони безперечно знають, принаймні мають усі підстави вірити, що знають, чого б їм *не* хотілося, щоб це тривало далі. Але не знають, що треба зробити *замість цього*. І ще важливіше – й гадки не мають, *хто* б міг стати тим, хто зможе і забажає зробити хоч би якийсь правильний, на їхню думку, крок. Повідомлення в Twitter та Facebook скликають їх і спрямовують в публічні місця протестувати проти «того, що є» – при цьому відправники повідомлень не відповідають на суперечливе питання про те, що ж «повинно» бути замість «того, що є», або ж змальовують це «повинно» достатньо широко, поверхово, розпливчасто і, понад усе, «гнучко», щоб жодна частина схеми не перетворилася в яблуко розбрату. Вони також обачливо мовчать про складне питання сумісності чи несумісності їхніх вимог. Повідомники з Twitter та Facebook можуть відкинути таку обережність тільки в разі загрози їхній справі. Якби вони зневажили залізними правилами максимально ефективних цифрових закликів до зброї і максимально успішної онлайново-офлайнової стратегії, ризикували б, що їхні послання будуть мертвонародженими або ж помруть безрезультатно: майже жодного намету не з'явиться в публічних місцях у відповідь на їхні заклики, а коли й з'являться, то в них недовго пробудуть протестувальники.

Наразі, схоже, гуртом розчищають будівельні майданчики в очікуванні іншого управління простором. Люди, які почали рухатись, виконують цю роботу чи, принаймні, намагаються наполегливо це зробити. Але майбутні будівлі, що мають замінити спорожнілі та/чи розібрані будинки, поки розкидані

по численних особистих креслярських дошках, жодна з них ще не на стадії отримання дозволу на перепланування – власне кажучи, технологічні відділи, уповноважені й зобов'язані надавати такі дозволи, ще не отримали жодних підстав для цього. В той час, як можливості з розчистки території, схоже, значно збільшилися, будівництво помітно відстало – і відстань між його здатністю і грандіозністю будівельних робіт, на яких немає людей, дедалі зростає.

Якнайочевидніше, що головним чинником, що спонукає дедалі більшу кількість людей вставати й починати рухатись, є безсилля та нездатність існуючого політичного апарату. Але об'єднана сила цього чинника обмежується операціями з розчистки території. Вона не поширюється на планувальників, архітекторів та будівельників міста, що має там постати. Наше «міжцарювання» позначене демонтажем і дискредитацією інститутів, що звично сприяли формуванню та поєднанню публічних поглядів, програм і проектів. Піддані цілковитій дерегуляції, фрагментації та приватизації, як і решта соціальної структури людського суспільства, ці інститути втратили значну частину своєї виконавчої влади й більшість свого авторитету і надійності, що навряд чи зможуть відновити.

Будь-яке будівництво абсолютно немислиме, якщо йому не передує чи його не супроводжує акт руйнування. Але само по собі руйнування не означає конструктивне продовження чи хоч наперед визначений наслідок. Що стосується мережі суспільних інститутів і, зокрема, засобів колективних, об'єднаних ініціатив, то 2011 рік значно додав у кількості й можливості бульдозерів, в той час як виробництво будівельних кранів та іншого будівельного обладнання ще глибше поринуло в тривалий занепад, а наявна техніка простоює – законсервована в очікування сприятливіших часів, що, на жаль, ніяк не настануть.

Лідери *ad hoc* коаліцій можуть бути лише ad hoc лідерами. Неприваблива перспектива для людей з чітко вираженими лідерськими здібностями, непересічною фотогенічною зовнішністю, талантом махінатора і потребою в миттєвій, хай

ненадійній славі. Коло зовнішніх обставин формує коло реалістичних можливостей для особистого вибору, але кожна можливість передбачає окрему категорію потенційних набувачів. Явно неспроможні політики, заклопотані переважно тим, щоб тримати підлеглих на безпечній відстані, керовані дедалі більше політтехнологами та постановниками фотосесій і як ніколи далекі від буденних клопотів і турбот народних мас, не можуть приваблювати людей, бачення та проекти яких виходять за межі дат чергових виборів – людей, які мають необхідні якості політичних лідерів, не схожих на простих операторів політичної машини. Потенційні політичні лідери вже народилися – тільки занепалі та дедалі відсталіші й безсилі політичні структури не дозволяють їм дозріти…

Владімір Путін дуже точно підсумував сучасний стан експериментування з альтернативними інструментами ефективної політичної дії на заміну застарілих, менш дієвих і слабкіших. Але як довго його діагноз буде справедливим, залежить не від нього і, по суті, від жодного іншого, доки це вирішать люди, які творять історію і створюються нею – свідомо чи несвідомо. В ході цього дедалі очевиднішою стає нагальна та настійлива потреба у справжніх політичних і духовних лідерах, як і вірогідність їхньої появи. А майбутнім лідерам варто пригадати та вивчити досвід і досягнення Вацлава Гавела. Адже навіть серед найвидатніших політичних постатей нашого часу Гавел був особливим.

На відміну від інших професійних політичних лідерів, у Гавела не було необхідних інструментів для реального впливу. За ним не стояв масовий рух з розгалуженою і міцною політичною структурою. Не було величезного державного бюджету. Ні армії, ракетних установок, поліції – таємної чи звичайної, щоб втілити його слова. Ні мас-медіа, щоб зробити з нього знаменитість, донести його слова до мільйонів і примусити мільйони жадібно слухати його та йти за ним. Насправді, у Гавела було тільки три знаряддя, щоб використати у спробі змінити історію: надія, мужність та наполегливість – те, що кожен із нас має тією чи іншою

мірою. Єдина різниця між Вацлавом Гавелом і рештою з нас полягає в тому, що на відміну від Гавела ми рідко беремося за ці знаряддя; а коли й робимо це, то з меншою – нижчою і коротшою – метою.

Розмірковуючи далі про Гавела, я б хотів зазначити от що: хоч би якими суперечливими були великі ідеології минулого політичного спектра, всі сходилися в одному – затято сперечаючись про те, що треба робити, майже не обговорювали, хто мав робити те, що вони вважали за потрібне. Тут-бо було зайве сперечатися, оскільки вважалося самоочевидним, що установою, покликаною матеріалізувати слово, була держава; всемогутня держава, як тоді вірили, держава, що об'єднує сили, щоб виконувати завдання завдяки умінню вирішувати, що треба робити, а що ні, та здійснює цілковито суверенне управління – виконавчі функції – на своїй території та відносно свого населення. Простий рецепт, як виконати завдання (хоч би якими вони були) полягав у тому, щоб перебрати управління державним апаратом з метою використати його владу. А влада бачилася як «резерв», що зберігався на державному сховищі й був готовий для використання (в народній уяві це символізувала кнопка запуску ядерних ракет, яку мав право натиснути кожний черговий президент США, незалежно від того, яка політична партія привела його в Овальний кабінет). Хто б не керував сховищем, мав повноваження робити те, що він чи вона вважали правильним і належним чи просто доречним.

Але тепер не так. Влада щось робити пливе в «просторі потоків» (Мануель Кастельс[79]); вона мінлива і нестала, її нестямно важко встановити, ідентифікувати чи закріпити, вона, як міфічна гідра, багатоголова. А ще – байдужа до місцевих обставин і територіально окреслених правил; рішуче опирається будь-яким спробам контролювати її рух і звести її кроки та реакції до чиїхось передбачених кроків. Зворотною стороною медалі є стрімка втрата авторитету

---

[79] *Мануель Кастельс* (Manuel Castells Oliván, нар. 1942 р.) – іспанський соціолог, автор теорії інформаційного міста.

державних урядів, що демонструють своє безсилля щодня і що більш вражаюче. Гадаю, що образи «доброго суспільства», зрештою, тому вийшли з моди, що влада, яка здатна втілити такі візії, зникла з поля зору. Навіщо сушити мізки над питанням «що робити?», коли немає відповіді на питання, «хто це робитиме?»! Останнім часом ми переживаємо різні кризи, але найгостріша з них, справжня «метакриза», що робить усі інші проблеми нерозв'язними, є *криза інституту влади*. Конкретніше: «установу, яку ми знаємо», успадкованої та існуючої державної установи, перевіреної та випробуваної минулими поколіннями, які її створили, покладали на неї надії й рекомендували нам.

Як наслідок і доповнення до занепаду та деградації (ефективного та надійного) інституту влади, відбулася основоположна переміна у сфері ідеології. Десь із півстоліття тому в ідеологію була «загорнута» держава – її клопоти та цілі. В сьогоднішні ідеології загорнута *відсутність* держави як ефективного інструменту дії та змін. Крайня форма сьогоднішньої ідеології – це її «приватизована» форма, зосереджена на конструюванні відносно міцної та спокійної ніші в сипучих пісках, безпечного і надійного притулку в безнадійно і невиправно небезпечному і непевному соціальному середовищі (наприклад, будівництво родинного антиядерного бункера у світі, захопленому доктриною «Взаємно гарантованого знищення» (MAD)[80], або придбання житла в «обгородженому поселенні» серед міста, позначеного насильством і безупинним занепадом). На певній відстані від полюса крайньої «індивідуалізації» та розпорошення соціальності розташувалися різноманітні ідеології, зосереджені на пошуках і випробовуванні нових форм колективної дії як можливої альтернативи державі, основною ознакою якої сьогодні є переважно її від-

[80] Військова доктрина часів холодної війни, згідно з якою застосування зброї масового винищення з двох сторін призведе до цілковитого знищення світу, що робить безглуздими спроби використання доктрини Першого удару. Термін запровадив вчений Джон фон Нейман не без частки гумору – акронім Взаємно гарантованого знищення, Mutually Assured Destruction – MAD означає в буквальному розумінні «божевілля».

сутність. Феномен «людей, які рухаються», стисло згаданий вище, є однією з таких ідеологій-у-дії. Нерозвинута і передчасна, явно не сформована, ближча до блукання навпомацки, ніж до визначеного і послідовного руху в конкретному і вибраному напрямку, вона перебуває ще на стадії випробування. Зібрані свідчення щонайменше неоднозначні, присяжні й досі сперечаються, й швидше за все, не скоро прийдуть із рішенням. Адже сигнали суперечливі, результати послідовних тестів калейдоскопічні, а їхній зміст – мінливий. Мабуть, єдиним незмінним та об'єднувальним фактором є те, що ніхто не покладає надії на існуючі політичні інститути.

Ще один важливий момент серед тих, що ви згадали… Ви кажете: «Телеекран у романі Орвела “1984” чи рапорти про своїх сусідів, коханих або друзів (якщо доречно тут вживати ці терміни, оскільки кохання і дружба як сучасні почуття та виявлення вільного вибору там винищені) постають страхіттям безликої сучасності або сучасності, де чобіт розтоптує людське обличчя». І припускаєте, що «в добу плинної сучасності, тотальний контроль і колонізація приватної сфери так само зберігаються, але набувають інших форм». Абсолютно вірно!

Мені здається, що до цього контексту варто додати ще одну важливу думку; вона допоможе прояснити механізми масового нагляду та «колонізації приватного життя» і, зрештою, методи духовного підпорядкування та поневолення, притаманні нашій плинні сучасності; а ще – прийоми, які використовує влада для створення таких механізмів.

От, скажімо, як Джозеф Най перевертає з ніг на голову сумнозвісну пораду Макіавеллі Державцю: «Безпечніше, коли люди тебе бояться, а не люблять»[81]. Невідомо, чи була ця порада корисною для державців та князів, але, швидше за все, вона втратила сенс для президентів і прем'єр-міністрів.

Най поділяє думку, що через свою виняткову нестійкість любов не може бути основою для тривалої довіри, але так само, додає він, цією основою не може бути страх, особливо

[81] *Джозеф С. Най, молодший* (Joseph S. Nye, Jr., нар. 1937 р.) – американський політолог, автор теорій у рамках неолібералізму. Joseph S. Nye, Jr, The Powers to Lead (Oxford University Press, 2008).

якщо Державець не підживлює його погрозою покарання: постаючи жорстоким, безжалісним і грубим – і понад усе, упертим і непереборним, яким прикидається чи хотів би бути. Ця порада виявиться геть нездійсненною та обезнадійливою, коли любов (сповнена благоговіння, поваги, довіри й готовності забути випадкові помилки, недоречності та відхилення) відсутня або не настільки сильна, щоб компенсувати прояви недостатності чи неспроможності. Словом, президенти та прем'єр-міністри стережіться: сказано-бо, «безпечніше, коли тебе люблять, а не бояться». Якщо вам доводиться мати справу з неприхованою ворожістю, вимірюйте успішність не кількістю вбитих ворогів, а числом друзів, прихильників та союзників, яких ви зуміли зібрати, набути та/чи переконати.

Не вірите, що таке можливе? Подивіться тоді, що сталося з Радянським Союзом: він вийшов з Другої світової війни з вражаючим капіталом захоплення та поваги з боку творців громадської думки у світі, але розтринькав це все, потопивши у крові угорське повстання, знищивши та задушивши чехословацький експеримент з його «соціалізмом із людським обличчям» і довершивши свою ганьбу катастрофічним станом вітчизняного економічного виробництва, що породило злидні під егідою планової економіки. Або ж поміркуйте про Сполучені Штати Америки, коли вони вийшли переможцем з двох послідовних війн проти тоталітарних режимів і швидко змарнували незрівнянно величезний, здавалося б, невичерпний запас довіри, надії, захоплення та любові після вторгнення в Ірак та Афганістан на підставі вигаданих причин і фальшивих передумов: в той час, як зброя, покликана залякати, виявилась надзвичайно ефективною та смертоносною, як намагалися переконати (страхітливе військо Саддама Хусейна було стерто в порох в блискавичній війні, знадобилося лише кілька днів, щоб розсипалися та впали, як карткові будиночки, фортеці Талібану, а США втратили один за одним майже всіх членів початкової коаліції та потенційних союзників в арабському світі. То що в підсумку? США знищили близько сотні тисяч

іракців, військових і цивільних, але втратили мільйони прихильників…)

У своїй книзі Най зробив висновок, що «військово-промислова модель лідерства» остаточно вийшла з моди; вочевидь, те саме сталося з відомою ідеєю лідерства взагалі. Зрештою, саме на цьому наполягають представники «окупантів Вол-стрит», віддаючи собі належне за відсутність лідерів. І саме це підтверджують кожні два з трьох американці, повідомляючи про брак довіри до влади. Про це свідчить і недавнє дослідження, проведене кампанією «Ксерокс», згідно з яким у колективних починаннях 42 відсотки успіху залежать від командної праці й тільки 10 відсотків – від якості лідерів.

Люди вже не такі сумирно покірливі, якими були чи вважалися, і дедалі менше схиляють голови, що раніше пояснювалося страхом бути покараними за неслухняність. Важче стає примусити їх робити те, що влада-над-ними бажає, щоб вони робили. Але, з другого боку, вони стають більш піддатливі спокусам, дедалі різноманітнішим і технічно досконалішим. На замітку сьогоднішнім і майбутнім президентам і прем’єр-міністрам: Джозеф Най, досвідчений і випробуваний у баталіях радник президентів та співпрацівник різних аналітичних центрів вищого ґатунку, радить усім нинішнім та прийдешнім можновладцям менше покладатися на *жорстку* владу (військову чи економічну), а більше на її *м’який* альтернативний та додатковий варіант. Загалом – на *розумну* владу: золоту середину двох різновидів, оптимальну суміш, яку досі важко знайти, але вкрай необхідно прагнути це зробити, склавши належні частки двох інгредієнтів – ідеальна комбінація ризику зламати шию та спроби полонити серця.

Най вважається авторитетом у колах військової та політичної еліти, до нього широко та уважно дослухаються. Він показує вихід із довгої, тривалої низки провальних військових кампаній та ледь замаскованих поразок. На мою думку, те, про що він сигналізує і над чим розмірковує, є своєрідне завершення епохи – епохи війн, які ми знаємо, війн, що розуміються головним чином як симетрична дія – *дво*бій.

Примусові інструменти «жорсткої влади» аж ніяк не відкинули й не перестануть звертатися до них та використовувати ці засоби. Але дедалі більше в них закладають ідею зворотної дії, тобто форму двобою, що майже неможливо. Регулярні армії вже не стать на прю одна проти одної; гармати не б'ють прямою наводкою. У терористичних актах і у «війні з тероризмом» (у різниці між термінами відбито нову асиметрію ворожості) обидві сторони дедалі успішніше уникають прямої конфронтації із супротивником. По обидва боки фронту розробляються дві абсолютно відмінні стратегії й тактики ворожості. В кожної сторони є обмеження і водночас переваги, на які протилежна сторона не має дієвої відповіді. Як наслідок, сьогоднішня ворожість, що прийшла на заміну вчорашнього двобою, складається з двох односторонніх, явно несиметричних дій, спрямованих на те, щоб зробити саму можливість симетрії нереальною та порожньою.

З одного боку, це прагнення обмежити вияв ворожості діями на достатньо великій відстані, щоб позбавити ворога можливості відповіді, або запобігти чи зашкодити відповідній реакції; це досягається завдяки «розумним» ракетам або ж ще складнішим безпілотним літальним апаратам, які важко виявити та відвернути. З другого боку, навпаки, це тенденція спростити бойову техніку: зменшити вартість, розмір і складність у монтуванні та використанні. Вартість захоплення літака та використання його з метою руйнівного фізичного – і навіть більш катастрофічного психологічного – ефекту лише на кілька доларів вища за ціну авіаквитка. За мірками першої тенденції ефект стає непропорційно великим відносно видатків; але це ще не все, що стосується асиметрії дорогої ціни. Простота і доступність матеріалів, з яких виготовлено зброю, надзвичайно ускладнює завчасне розкриття запланованих терористичних актів, а отже, їхнє попередження; але найголовніше з цього випливає те, що вартість спроб завчасно попередити численні терористичні акти (цілковито на основі здогадок та «гри в безпеку») набагато перевищує вартість виправлення завданої шкоди

від вже здійснених актів. Оскільки ці витрати мають бути покриті цілковито за рахунок сторони, що зазнає нападу, то в далекосяжній перспективі можуть перетворитися в найбільш дієву та руйнівну зброю терористів (подумайте лишень, як багато коштує перевіряти, знаходити та конфіскувати мільйони пляшок з водою, щодня в тисячах аеропортах світу, тільки тому, що когось, десь, колись спіймали або запідозрили в ручному чи доморобному виробництві вибухівки шляхом змішування невеликої кількості двох видів рідини...) Дехто вважає, що до розпаду Радянського Союзу спричинив Рейган, утягнувши Горбачова в гонку озброєнь, яка призвела до банкрутства радянської економіки. Дивлячись на надмірний і швидко зростаючий федеральний борг США, доречно спитати, невже Бен Ладен та його послідовники зуміли скористатися натяком і засвоїли урок, щоб повторити подвиг Рейгана...

Л. Д.:

Питання про те, чи зможе сучасна політика пережити двадцять перше століття такою, якою існувала протягом століть, вже не видається жартом. Маніхейство[82] лівого і правого напрямку, яке, за словами Мілана Кундери, «непереборне у своїй безглуздості» й пустило глибоке коріння в Західній Європі та Північній Америці, більше за просту партійну політику. Інакше можна було б впевнено стверджувати, що не існує іншого способу подолати полярні та суперечливі погляди на людське існування, ніж демократична політика, з її етикою раціонального компромісу, що не порушує нічиїх основоположних принципів, гідності та ідентичності.

Утім, при уважнішому погляді стає зрозуміло, що це далеко не так. Ми потерпаємо від непродуктивних і драматичних зіткнень суперечливих і взаємовиключних моральних понять, культурних кодів і бачень навколишнього світу, які сучасні політики намагаються привласнити, пристосувати та

[82] Синкретичне релігійне вчення перса Мані (ІІ ст. н.е.) – дуалістична доктрина про боротьбу добра і зла.

монополізувати. І не існує жодного шансу, щоб примирити ці полюси й досягти спільного знаменника.

При цьому моральний компроміс сьогодення, який називається ідеологією прав людини, може виявитись оманливим навіть на Заході. Неприховане роздратування консерваторів на кожне зауваження їхніх колег із табору лівих щодо прав ЛҐБТ (лесбійок, ґеїв, бісексуалів і транссексуалів) знаходить віддзеркалення у лівих, коли це стосується спроб правих наголосити на переслідуванні християн у світі або просто назвати християнство рушійною силою Європи чи принаймні своєрідною формою моральної та політичної чутливості – спробою, яку зазвичай відкидають ліві.

Доки політики будуть заклопотані, не сказати захоплені, людським тілом, приватним життям і пам’яттю, вони прагнутимуть замінити пошуки хорошої політики пошуком моральної більшості, розчищаючи шлях до нових форм соціального контролю, замаскованого під моральні та соціальні проблеми.

Отож, цілком слушно Мішель Уельбек змалював цей внутрішній конфлікт сучасності як зіткнення двох кардинально протилежних антропологій: потойбічної, орієнтованої на віддалений ідеал, від імені якого його прихильники говорять і діють, намагаючись охопити суто сучасну територію людської чутливості та життя, і земної, що не претендує на вищу чи головну проекцію існування та ідентичності, будучи відверто матеріалістичною і гедоністичною. Перша охороняє життя в усіх його формах, заповзято протестуючи проти абортів і захищаючи божественну появу на світ людини, а друга обстоює зв’язок між тілом жінки та її гідністю, або між приватним життям і свободою. Перша є шахрайством у тому розумінні, що подає себе як освячену часом і давню традицію, яка розмовляє сучасною мовою влади та поводиться, як сьогоднішній актор з голосом колективного пророка тисячолітньої давнини; але певною мірою це стосується і другої, оскільки вона щосили намагається представити себе голосом сьогодення, хоч відверто підтримує ідеї антропоцентризму,

що сягає корінням доби Відродження. Поза змаганням цих двох глибоко антагоністичних і взаємно виключних антропологій, лишається основна напруга сучасності.

Який є відповідний інститут державної влади (якщо такий узагалі існує) щодо дива людського життя, свободи та свідомості? Хто говорить від нашого імені? Чи ті, хто контролюють нас, чи ті, хто, вочевидь, знають нас краще за нас самих? Насправді, ні перші, ні другі.

Це підводить нас до наступного важливого питання: чи може політика репрезентувати сучасне людство, а звідси – яке майбутнє у політичних партій, цих агентів влади, що виступають за зв'язок між індивідом і суспільством, роблячи зі своїх приватних турбот суспільні проблеми, надаючи їм сили й поєднуючи їх із публічною сферою?

У добу Facebook-у і, особливо, після арабської весни стало очевидно, що політичні партії зможуть зберегтися до наступного століття чи, принаймні, до другої половини цього століття лише за умови, що почнуть діяти, як громадські рухи та спільно з ними. Інакше ризикують стати недоречними та непотрібними. Або вони зблизяться з громадськими рухами, новими виявами спорадичної суспільної та політичної волі (щось на зразок *indignados* в Іспанії), або втратять свій престиж, функціонуючи просто як застарілі та банальні кліки.

Будучи групами людей, які усвідомлюють свої політичні цілі та інтереси, політичні партії опиняються перед загрозою, що їх у далекосяжній перспективі можуть змінити політизовані корпоративні або напіврелігійні групи, забарвлені невиразним постмодерним сектантством. Людські зв'язки та спільна відданість у таких квазі-релігійних групах набагато сильніші, ніж у політичних партіях, у той час як переслідування економічного інтересу може бути набагато ефективнішим у квазі-партіях, організованих як нові клітинки корпоративного світу. В обох випадках старомодні політичні партії, що завжди спиралися на класичну логіку влади, глибоко закорінену в територіальну одиницю і в сучасний мар'яж політики та культури, опиняються в програшній ситуації. Основна

проблема сучасної політики, схоже, полягає радше у справжньому демократичному вияві та законності, а не в пошуках ефективних форм публічної комунікації. Крім того, так само залишається без відповіді питання, чи наша сучасна політична чутливість узгоджується чи не узгоджується з нашими етичними та екзистенціальними проблемами.

Ми не можемо це ігнорувати, якщо прагнемо уникнути кошмару, щоб гротескна політика завершилась телевізійними реаліті-шоу, що стають панівною формою політичного життя, а нові обличчя для політики набираються винятково з шоу бізнесу, спорту та кіно для дорослих.

3

МІЖ СТРАХОМ І БАЙДУЖІСТЮ: ВТРАТА ЧУТЛИВОСТІ

Леонідас Донскіс:

Ми живемо у часи страху. Плекаємо культуру страху, що стає дедалі могутнішою і глобальнішою. Наша епоха самовикриття, зосереджена на дешевій сенсаційності, політичних скандалах, телевізійних реаліті-шоу та інших формах самовиставляння в обмін на публічну увагу та славу, винагороджує моральну паніку та апокаліптичні сценарії незрівнянно більше за зважений підхід, легку іронію чи скромність.

Поза цим ховається нездоланний страх обернутися в порох чи просто стати нічим: страх незначущості; страх безслідно розтанути в повітрі; стати як усі; опинитися поза телеекраном і мас-медіа, що рівноцінно нікчемності та загибелі. Були часи, коли пророцтва філософів фаталістичного і песимістичного напряму про неминучий занепад європейської культури або загибель західного світу звучали, наче голос XXI століття з його похмурим і трагічним досвідом Першої світової війни, Великої депресії в США, появи тоталітарних диктатур та інших форм сучасного варварства.

Хоч як парадоксально, але тепер вважається майже вишуканим передбачати крах Європи – фінансовий, політичний і культурний. Варвари прийдуть, так чи інакше: африканські, азійські та східноєвропейські мігранти та біженці позбавляють Європу її історично сформованої ідентичності, а мусульмани складають пряму загрозу християнській спадщині та нашим фундаментальним правам і свободам. Поховальний

марш Європі звично лунає вже протягом останніх п'яти чи більше років.

Те, що збагнув проникливий, хоч зловісний і небезпечний філософ культури Освальд Шпенґлер, як ще не вимовлене заперечення, як ще не проголошений відхід від великого об'єднувального принципу – принципу, що ясно бачиться за Джотто, Мазаччо, Леонардо, Рафаелем, Галсом, Рембрандтом, Вермером, Бахом, Моцартом і Бетховеном, – нові Кассандри Інтернету і Facebook-у називають навалою неоварварів. Те, що австрійський мислитель Еґон Фридель вважав глибокою кризою європейської душі, нові Кассандри оцінюють суто як втрату влади, впливу та престижу. Досить згадати непрофесійну і справді прикру, але надзвичайно популярну книжку *Deutschland Schafft Sich Ab: Wie wir unser Land aufs Spiel setzen* («Німеччина самознищується: як ми наражаємо на небезпеку нашу країну», 2010 р.), цю спробу вдарити на сполох про небезпеку для Німеччини та європейської ідентичності, яку зробив Тіло Сарацин, колишній службовець міністерства фінансів Німеччини й сенатор з питань фінансів Берліна.

Найдивовижнішим, навіть незбагненним є те, що ми живемо у відносно безпечний і щасливий час. Будь-яке порівняння нашого часу, хоч би якого плутаного і непередбачуваного, з епохою двох світових воєн видається мені цілковито помилковим, нетактовним і, зрештою, нерозсудливим. А отже, слушно запитати, чи люди розуміють, що кажуть, коли порівнюють абсолютно різні речі й б'ють на сполох. Протягом останнього десятиліття почали поширюватися книжки-припущення про появу «нової ліберальної тиранії», «м'якого тоталітаризму», «ліберального фашизму» тощо.

Пояснити це не так просто, як здається. Страх сучасності – не новина. Кожне нове явище здатне викликати моральну паніку та надмірне реагування. Втім, тут можна побачити якийсь культивований чи одомашнений страх. Річ у тім, що цей страх вже давно став частиною популярної культури, підживлюючи нашу збентежену та апокаліптичну уяву: землетруси, цунамі, інші природні лиха та воєнні злочини переста-

ли здаватися якоюсь далекою реальністю. Тепер вони постійно з нами, годують наші ласі до сенсацій ЗМІ та позбавляють нас солодких мрій, що десь існує чи, принаймні, повинен існувати далекий острів, де ми могли б жити в цілковитій безпеці та щасті.

Страх ховається під різними масками. Він може говорити голосом екзистенціального чи особистого досвіду, але при уважнішому погляді з'ясовується, що нами керують великі сегменти організованого страху: подумайте про фільмі жахів та страшні оповідання, що є незмінною частиною розваг поряд із телевізійними комеді-шоу та акторами розмовного жанру.

Ми не зовсім боїмося, але боїмося. Я боюсь, отже, існую. Такий інший бік тієї самої медалі, страх живить ненависть, а ненависть живить страх. Страх говорить мовою невизначеності, невпевненості й ненадійності, що їх наша доба постачає у великій кількості, навіть із надлишком. Поширення теорій змови та рішучі, хоч і спрощені кроки в бік Європейського Союзу показують, яким важким, навіть нестерпним може бути наше життя в постійних сумнівах і непевності.

Можна сказати, що був час, коли наша раціоналістична культура об'єднувала людей, вважаючи, що непевність є просто тимчасовою паузою перед появою нової пристойної теорії чи всебічного пояснення. Тепер ми навчилися жити з відчуттям постійної непевності. Що для філософа чи митця постає джерелом натхнення, може виявитись лихом для звичайних людей, які бояться, що їхнє життя буде зіпсоване чи змарноване. Проблема в тому, що тут-таки з'являється спритний політик, який впевнено обіцяє владнати справу, розсіяти страхи та прикрості. Таким чином, страх стає політичним товаром, що відриває шлях хвилі популізму та ксенофобії в Європі. На наших очах культура страху породжує політику страху.

Зиґмунт Бауман:

Ви маєте рацію, Леонідасе – страх не видається аномалією, якої можна позбутися чи вилікувати, такою собі раковою

пухлиною на тілі чудового нового світу сучасності, злоякісною пухлиною, яка ще операбельна, але потребує видалення; так само малоймовірно, що після хірургічного втручання, якби до цього вдалися, пацієнт (сучасність) вижив би й повернувся з операційної неушкодженим і здоровим. Радше схоже, що страх і сучасність – це близнята, справжні сіамські близнята, що їх жодна хірургія, хоч яка професійна та оснащена за останнім словом хірургічної техніки, здатна розділити, не наражаючи на небезпеку життя обох близнюків.

Існують – і завжди існували – три причини, щоб відчувати страх. Першою було (є і залишиться) незнання: що станеться далі, наскільки ми вразливі для нещасть, що то будуть за нещастя і звідки їх чекати. Другою причиною було (є і залишиться) безсилля: підозра, що ми неспроможні зробити нічого чи майже нічого, щоб запобігти лиху чи відвернути його в разі потреби. Третьою причиною було (є й залишиться) приниження, похідне від перших двох: зростаюча загроза нашій самооцінці та самовпевненості, щойно з'ясовується, що ми не зробили те, що мали зробити, що наша власна неуважність до сигналів, надмірне зволікання, лінощі чи небажання винні значною мірою в тих наслідках, до яких призвело лихо. Що цілковито знати про те, що станеться, майже неможливо, як і напевне оцінити, чи наявні засоби для попередження цього, стовідсотково відповідні, певний ступінь незнання та безсилля неодмінно супроводжуватимуть людей у всіх їхніх справах. Грубо кажучи: страх неминучий. І відомий людям з незапам'ятних часів. Розуміння страху як тимчасового подразника – який може відкинути та знищити назавжди армія Розуму, що настає – знаменувало лише короткий, одноразовий епізод у сучасному сегменті історії людства. Цей епізод, як ви вірно зауважили, в цілому вже минув.

«Ми так влаштовані, – зазначив Зиґмунд Фройд у 1929 році, й ніхто відтоді не спростував це твердження, – що здатні насолоджуватися тільки тоді, коли є контраст, й дуже рідко самим станом речей». На підтвердження своєї думки він наводить у праці «Цивілізація та розчарування нею» слова

Й.-В. Ґете, який попереджав, що «*Alles in der Welt laßt sich ertragen, /Nur nicht eine Reihe von schonen Tagen*» («Нічого тяжчого нема на світі, ніж послідовність світлих днів терпіти»), хоч і припускає, що це, вочевидь, перебільшення. Коли страждання можуть бути тривалим і нерозривним станом, щастя, ця «велика втіха», є тільки швидкоплинним, скороминущим досвідом, існуючим хіба що мить, а не застиглим, як страждання. «Нещастя, – висловлює думку Фройд, – спізнати набагато легше».

Отож більшу частину життя ми страждаємо – і повсякчас боїмося страждань, до яких можуть спричинити постійні загрози нашому благополуччю. Є три джерела, звідки, як ми вважаємо, слід чекати страждань: вища сила Природи, немічність наших тіл та інші люди – якщо точніше, то ми більше віримо у можливість реформувати та поліпшити людські стосунки (а не опанувати Природу чи позбавити тлінності людське тіло), починаючи з невідповідності правил, що регулюють взаємостосунки між людьми в родині, державі та суспільстві. Страждання чи жах перед стражданнями є постійними супутниками нашого життя, тому не дивно, що «цивілізаційний процес», який здавна і, мабуть, вічно спрямований на досягнення приємнішого і безпечнішого способу існування-в-цьому-світі, зосереджений на виявленні та перекритті цих трьох джерел людського нещастя.

Війна, оголошена будь-яким людським скрутам, ведеться на всіх трьох фронтах. Та якщо на перших двох відзначено багато переможних битв, безліч ворожих армій роззброєні та виведені з ладу, то на третій лінії фронту доля війни досі коливається, а військові дії, схоже, не збираються припинятись. Для того, щоб позбавити людей їхніх страхів, суспільство має запровадити обмеження; водночас у пошуках щастя чоловіки та жінки змушені повставати проти цих обмежень. Третє з трьох джерел людських страждань не може бути контрольоване поза людським існуванням. Взаємозв'язок між прагненням досягти особистого щастя та непорушними умовами життя в суспільстві завжди залишатиметься зоною конфлік-

тів. Підсвідомі поривання людей породжені опором вимогам цивілізації, спрямованим на подолання та усунення причин людських страждань.

Саме тому, наголошує Фройд, цивілізація є таким собі компромісом: аби щось отримати, люди мусять чимось поступитися. І те, що отримуємо, і те, чим поступаємося, є дуже цінним і вкрай бажаним; тому кожна формула обміну є лише тимчасовою угодою, результатом компромісу, що ніколи повністю не задовольнить жодну зі сторін вічно жевріючого протиборства. Протистояння зникне лише тоді, коли й особисті бажання, і суспільні вимоги будуть задоволені одночасно. Але таке неможливо. Свобода діяти за власним бажанням, пориванням, нахилом та розсудом і обмеження, накладені на це заради безпеки – і те, і те вимагає певного, тобто, тривалого періоду, адже безпека без свободи означатиме рабство, а свобода без безпеки виллється в хаос, дезорієнтацію, постійну непевність і, зрештою, в неспроможність діяти цілеспрямовано. Існуюче між ними протиріччя існуватиме вічно.

Чудово розуміючи це, Фройд дійшов висновку, що психологічний дискомфорт і страждання є переважно наслідком відмови від значної частини свободи в обмін на (часткове) покращення безпеки. Урізана та стримана свобода є головною втратою «процесу цивілізації» та основною епідемією незадоволення цивілізованим життям. Такий вердикт, згадаймо, Фройд виніс у 1929 році. Цікаво, чи залишився б вердикт таким самим, якби Фройд проголошував його сьогодні чи ще через вісімдесят років – сумніваюся. Хоч передумови не змінилися б (вимоги цивілізованого життя і – однаковою мірою – людські інстинкти, успадковані в процесі еволюції, залишаються незмінними протягом тривалого часу і, як вважається, нечутливими до поворотів історії), вердикт, якнайочевидніше, був би вивернутий навиворіт...

Так, Фройд повторив би, що цивілізація – це питання компромісу: щось здобуваючи, ви дещо втрачаєте при цьому. Але витоки психологічного дискомфорту, а звідси – не-

задоволення, породженого цим, він помістив би на протилежний бік шкали цінностей. Він міг би зауважити, що в наш час незадоволення людей станом справ випливає переважно з відмови від надто великої частки безпеки в обмін на безпрецедентне розширення сфери свободи. Фройд писав німецькою, і для розкриття значення використаного ним поняття, *Sicherheit*, потрібно три, а не одне слово, щоб перекласти це українською: «певність», «надійність», «безпека». *Sicherheit*, від чого ми значною мірою відмовляємося, означає певність у тому, що принесе нам майбутнє й які можливі наслідки матимуть наші дії, надійність у наших суспільних і життєвих планах і безпеку щодо наших тіл та їхнього продовження – нашої власності. Відмова від *Sicherheit* виливається в *Unsicherheit*, стан, який не дуже легко дослідити та піддати прискіпливому аналізу: всі три складові однаковою мірою лежать в основі страждань, тривоги та страху, і важко визначити точну причину неспокою. Провину за неспокій можна легко покласти на фальшиву причину, обставини, які сьогоднішні політики в гонитві за електоральною підтримкою використовують на свою користь – не обов'язково, що це буде на користь виборців. Як правило, політики пов'язують страждання виборців із причинами, які можуть подолати, щоб бути сприйнятими як переможці (скажімо, коли пропонують зробити жорсткішою політику щодо іммігрантів і біженців, або щодо депортації небажаних чужинців), замість визнати справжньою причиною непевність, яку неспроможні чи не бажають подолати й насправді не сподіваються розв'язати (йдеться про нестабільність праці, перемінність ринків праці, загрозу перенасичення, перспективу скорочення родинного бюджету, некерований рівень заборгованості, занепокоєння щодо забезпечення на старості, зрештою, нетривкість людських зв'язків і партнерства).

Життя в умовах тривалої й, вочевидь, невикорінної непевності породжує два однаково принизливих почуття: незнання (не відання того, що принесе майбутнє) і безсилля (нездатність вплинути на хід речей). Це справді принизливо:

у нашому високо індивідуалізованому суспільстві, де кожна людина (так би мовити, умовно) має нести цілковиту відповідальність за свою життєву долю, наголошується на невідповідності страдника тим завданням, які інші люди, вочевидь, успішніші, виконують завдяки своєму вмінню та старанності. Невідповідність означає неповноцінність, а бути неповноцінним чи виглядати таким є болючим ударом по самоповазі, особистій гідності й мужності самооцінки. Найпоширенішою сьогодні психологічною недугою є депресія. Вона вражає дедалі більшу кількість людей, об'єднаних спільною назвою «прекаріат», що випливає з поняття «ненадійності» («*precariousness*») й означає екзистенціальну непевність.

Століття тому історію людства часто подавали як розповідь про прогрес свободи. Це означало, крім інших поширених оповідок, що історія послідовно рухалася саме в цьому незмінному напрямку. Останні зміни громадських настроїв свідчать про інше. «Історичний прогрес» більше нагадує маятник, а не пряму лінію. В часи, коли Фройд писав, загальне незадоволення викликала нестача свободи; сучасники Фройда були ладні пожертвувати більшою частиною своєї безпеки в обмін на зняття обмежень з їхньої свободи. І зрештою, цього домоглися. Але тепер множаться свідчення того, що дедалі більше людей охочі поступитися б часткою своєї свободи в обмін на те, щоб їх позбавили зловісного привиду екзистенціальної непевності. Чи ми є свідками нового повороту маятника? І коли так станеться, до яких наслідків може призвести його коливання?

Страх – невід'ємна частина людського життя. Звичайно, ми можемо усувати послідовно причини загроз (Зиґмунд Фройд визначив цивілізацію як угоду про людські дії, налаштовані саме на це: обмежити, а часом і усунути загрозу від свавілля Природи, слабкості тіла та ворожості сусідів), але, принаймні досі, наші можливості були обмежені в тому, щоб усунути «матір усіх страхів», «страх страхів»: майстер-страх від розуміння нашої тлінності та неможливості уникнути смерті. Сьогодні ми можемо жити в «культурі страху», але го-

ловною причиною існування культури є наше знання про неминучість смерті, основне джерело і рушійна сила культури – всіх без винятку культур. Культуру, по суті, можна визначити як безперервне, постійно незавершене й у принципі не здатне бути завершеним зусилля зробити смертне життя терпимим. Можна піти далі й зробити висновок, що саме наше знання про смертність і пов'язаний із цим вічний страх смерті формують наш спосіб життя-у-цьому-світі й нас самих, людей. Культура є плодом безперервного *зусилля зробити життя при розумінні смертності терпимим*. А коли б якимсь дивом ми стали безсмертними, як часом (безглуздо) мріємо, культура, зупинилася б, що відкрив персонаж Хорхе Луїса Борхеса Жозеф Картафіл зі Смірни, невтомний дослідник Міста Безсмертних, або Даніель25-й, клонований і приречений на нескінченне реклонування герой роману Мішеля Уельбека «Можливість острова». Як засвідчив Жозеф Картафіл, усвідомивши власне безсмертя і знаючи, що «в безмежному житті з кожним станеться все» і що саме тому не може бути так, щоб «хтось знову не створив «Одіссею», Гомер мав перетворитися на троглодита. Або як відкрив Даніель25-й, щойно часова межа відсунута і гарантована безмежність буття, «нещастя вже закладено в самому факті існування», і спокусі добровільно покинути цикл відроджень і смертей, щоб перетворитися в «просте небуття, чисту відсутність змісту» важко опиратися.

Розуміння неминучості смерті, не-обговорюваної обмеженості в часі, можливості того, що цілі залишаться недосягнутими, проекти незавершеними, а справи незробленими, підштовхнуло людей до дії, а людську уяву до польоту. Саме це знання зробило культурну творчість необхідністю й перетворило людей на культурні істоти. Від витоків культури і протягом її довгої історії нею керувала необхідність заповнити прірву, що розділяла швидкоплинність і вічність, скінченність і безмежність, смертне життя і безсмертя. Або спонука побудувати міст, щоб перейти з одного боку прірви на інший. Чи бажання дати нам, смертним, змогу закарбувати нашу

присутність у вічності, залишивши безсмертний слід нашого, хай нетривалого, перебування.

Усе це, звичайно, не означає, що джерела страху, місце, яке він посідає в моделі життя, і реакції, які викликає, залишаються незмінними. Навпаки, кожний суспільний лад і кожна історична епоха мають свої власні страхи – характерні для часу і суспільства. І якщо нерозумно розглядати альтернативне «дерево страху», варто окреслити визначальні ознаки страху, притаманного нашому часу і суспільству, заради ясності цілі та реалізму наших пропозицій.

Наші пращури вживали свою денну порцію води, щоб втамувати спрагу, з ближніх потічків, річок, водойм, часом калюж… Ми ж купуємо герметично закорковані пластикові пляшки з водою в найближчій крамниці, а тоді носимо їх із собою цілий день, куди б не йшли, роблячи раз за разом ковточки. Це – нинішня «відмінність, яка нас відрізняє». Подібна відмінність відрізняє і наші страхи від страхів наших пращурів. У обох випадках різниця полягає в комерціалізації. Страх, як і вода, став споживчим товаром, що підпорядковується логіці та правилам ринку. Крім того, страх зробився політичним товаром, валютою, що використовується в грі за владу. Величина і сила страху в людських суспільствах більше не відображає об'єктивну серйозність та неминучість загрози; це, натомість, похідні від розмаїття ринкових пропозицій та масштабу комерційної промоції (або пропаганди).

Розглянемо спершу комерційне використання страху. Добре відомо, що логіка маркетингу в «розвинутих» економіках (і обов'язково, маніакально і звично в тих, що розвиваються) керується не нуждою задовольнити існуючі потреби, а необхідністю розширити потреби до рівня пропозиції, наповнивши їх бажаннями, мало пов'язаними з потребами, але тісно узгодженими з ринковими прийомами спокушання та зваблювання. Маркетинг зводиться до того, щоб відкрити чи вигадати питання, на які щойно запущені в обіг продукти начебто дають відповідь, а тоді спонукати якнайбільше потенційних покупців дедалі частіше

завдаватися цими питаннями. Так само, як інші потреби, потреба в захисті від загроз, у підсумку, зростає, набуваючи незалежного руху та пришвидшення. Після включення до гри в порятунок від небезпеки жодна з отриманих форм захисту не видається вже достатньою, що відкриває привабливу і спокусливу можливість «нових і вдосконалених» прийомів і хитрощів. З другого боку, чим більше вдаються до постійно міцніших та обмежувальних форм захисту, тим більшим і гострішим стає страх небезпеки: образ небезпеки жахаюче зростає пропорційно до збільшення зусиль з гарантування безпеки та показовості й наполегливості вжитих заходів. Це, справді, порочне коло. Або рідкісний випадок цілком «самодостатнього» вічного двигуна, що вже не потребує енергії ззовні, а черпає її з власного імпульсу. Нав'язливі ідеї щодо безпеки невичерпні й ненаситні; варто дати їм волю, і годі спинити. Вони саморухомі та самозбуджувальні; маючи внутрішній імпульс, вже не потребують поштовху з боку зовнішніх чинників – продукують, у постійно зростаючій прогресії, власні підстави, пояснення та виправдання. Лихоманка, викликана та підтримувана запровадженням, насадженням, вжиттям та посиленням «заходів безпеки», перетворюється на єдину основу, необхідну для того, щоб страхи, занепокоєння і загрози від непевності та ненадійності самовідтворилися, зросли і поширилися. Хоч би якими радикальними були розроблені, отримані та пущені в дію хитрощі та прийоми заради безпеки, вони навряд чи виявляться настільки радикальними, щоб погамувати страх – чи, принаймні, погамують його ненадовго: будь-який засіб може бути подоланий, відкинутий чи виведений із вжитку віроломними змовниками, які знають, як обійти ці заходи чи не зважити на них, а отже, як оминути будь-яку наступну перешкоду на своєму шляху.

Моазам Беґ, британський мусульманин, заарештований у січні 2002 року й звільнений без висунення звинувачення після трьох років ув'язнення на американських військових базах Баграм в Афганістані та Ґуантанамо на Кубі, вірно зазначає

у своїй книзі *Enemy Combatant* («Агресивний ворог», 2006), що загальним наслідком життя в умовах, по суті, невпинних заходів пильності – розпалювання війн, виправдання тортур, суперечливого ув'язнення та терору – є те, що «світ стає набагато гіршим». І аж ніяк не безпечнішим, додав би я; без жодного сумніву, світ сьогодні почувається значно в меншій безпеці, ніж кілька десятків років тому. Так, наче основним результатом численних і дуже витратних виняткових заходів безпеки, до яких вдавалися протягом останнього десятиліття, стало *посилення нашого відчуття небезпеки, тягаря загроз і ненадійності.* Така сучасна тенденція, де мало що обіцяє швидке повернення до зручностей безпеки. Посіяні зерна страху дають пишний врожай у політиці та торгівлі; принадливість щедрих жнив надихає шукачів політичної та комерційної вигоди на постійні пошуки нових земель для вирощування насаджень страху…

Підсумовуючи, можна сказати, що, мабуть, найшкідливішим, головним і далекосяжним наслідком одержимості безпекою (заподіяним «побічним збитком») є втрата взаємодовіри, засів та вирощування взаємної підозри. Брак довіри породжує кордони, а підозра, що спирається на взаємні упередження, перетворює їх на лінії фронту. Дефіцит довіри неминуче призводить до занепаду комунікації; через згортання комунікації та втрату інтересу до її відновлення «чужість» чужинців поглиблюється і набуває ще похмуріших та зловісніших відтінків, що, в свою чергу, остаточно виключає їх з числа потенційних партнерів у діалозі та домовленості про спільний безпечний і сприйнятливий спосіб співжиття. Ставлення до чужинців як до суто і просто «проблеми безпеки» є однією з основ справжнього «перпетум мобіле» в моделях взаємодії між людьми. Недовіра до чужинців і схильність стереотипно вважати їх усіх чи вибрані категорії часовими мінами, готовими вибухнути будь-якої миті, посилюються завдяки внутрішній логіці та внутрішньому імпульсу, не потребуючи зайвих доказів та додаткових стимулів на підставі ворожих дій цільових противників (хіба що вони самі створять багато таких

доказів та стимулів). Зрештою, головним результатом такої одержимості безпекою є стрімке *зростання*, а не зменшення відчуття небезпеки, з усіма притаманними цьому атрибутами страху, тривоги, ворожості, агресивності й зниклими чи онімілими моральними спонуками.

Це зовсім не означає, що безпека і мораль несумісні й такими залишаться. А сигналізує тільки про пастки, що їх розкидає одержимість безпекою на шляху, що веде до мирного і взаємовигідного, безпечного співіснування (і, звичайно, співпраці) етносів, конфесій і культур у нашому глобалізованому світі діаспор. Через поглиблення і посилення різниці між людьми майже в кожному сучасному населеному пункті, навіть мікрорайоні, дедалі важливішим стає доброзичливий і шанобливий діалог між групами меншин – справді, головна умова нашого спільного існування на планеті, – але, на жаль, через перелічені вище причини стає дедалі важче досягти цього і зберегти, зважаючи на сьогоднішні та майбутні перешкоди. При цьому важче означає тільки одне: потребу в достатній кількості доброї волі, відданості, готовності до компромісу, взаємоповаги й спільному неприйнятті будь-якої форми приниження людини; і, звичайно, твердий намір відновити втрачену рівновагу між цінністю безпеки й моральності. Завдяки такій згоді (за виразом Ганса Ґадамера, «злиттю горизонтів») це могло б (тільки що й могло б), в свою чергу, стати новим «перпетуум мобіле» людського співіснування. За такої трансформації не було б жертв – усі у виграші.

Це спонукає мене розглянути ще один подразник, що розширює, поглиблює і посилює одержимість безпекою, роблячи хмари страху густішими й темнішими: а саме, законні потреби держави у добу глобалізації…

В основі будь-якої політичної влади лежать непевність і вразливість людей: саме від цієї двійки, пристрасно заперечуваної, але постійної прикмети людського життя, та від страху і тривоги, породжуваних ними, обіцяє захистити своїх підданих сучасна держава; і переважно на цій обіцянці засно-

вується сенс існування держави, так само як слухняність її громадян та їхня електоральна підтримка.

У «нормальному» сучасному суспільстві вразливість та ненадійність існування та необхідність жити й діяти в умовах гострої й невиправної непевності є результатом залишення життєвих пошуків на милість сумнозвісно примхливих і хронічно непередбачуваних ринкових сил. Політичній владі, за винятком завдання забезпечити й захистити законні умови ринкової свободи, не треба сприяти створенню непевності та екзистенціальної ненадійності, що випливає звідти; забаганок ринку достатньо, щоб роз'їсти основи екзистенціальної безпеки й накрити примарою соціальної деградації, приниження та ізгойства більшість членів суспільства. Вимагаючи від своїх громадян «слухняності й дотримання закону», держава може будувати свою легітимність на обіцянці *пом'якшити* існуючу вразливість та незахищеність життя: *обмежити* збитки та втрати, заподіяні вільною грою ринкових сил, *захистити* малозахищених від особливо болісних неприємностей і застрахувати непевних від ризиків, завжди пов'язаних із вільною конкуренцією. Крайнє вираження такого виду легітимності постало у самовизначенні сучасної форми врядування, як *État-providence*[83] («соціальна держава», «держава загального добробуту»): суспільство, яке покладає на себе, на свою виконавчу владу та управління, обов'язок і обіцянку, що колись приписували божественному провидінню (*providence*) – захищати вірних від підступної зрадливості долі, допомагати їм у випадку особистих невдач і надавати підтримку в горі.

Така формула політичної влади, її місії, завдань і функцій відходить у минуле. Інститути «держави загального добробуту», призначені первинно представити або замінити дещо менш всеосяжну, незрозумілу та плутано безладну підтримку божественного провидіння, дедалі скорочуються, розформовуються чи закриваються, а обмеження, колись накладені на ділові операції, вільну ринкову конкуренцію та її наслідки, знімаються. Захисні функції держави звужуються і «роблять-

[83] Дослівно з французької – «державне провидіння».

ся націленими», скорочуючись до того, щоб охопити маленьку групу непрацездатних та інвалідів, хоч навіть цю маленьку групу поступово перекваліфіковують зі сфери соціального захисту в проблему правопорядку; нездатність окремої людини включитися в ринкову гру, згідно з її нормами, але використовуючи власні ресурси й покладаючись на особистий ризик, дедалі більше вважається протизаконною, розглядається як симптом кримінального наміру чи, принаймні, кримінальних можливостей. Держава умиває руки щодо незахищеності та непевності, які випливають з логіки (а точніше, алогічності) вільного ринку. Згубну слабкість соціального стану тепер розглядають як приватну справу – проблему, яку індивіди мають розв'язувати самостійно, використовуючи наявні у них ресурси. Як пише Ульрих Бек, очікується, що індивіди шукатимуть біографічні рішення для системних протиріч[84].

У цих нових тенденцій є побічний ефект: вони підривають основи, на які переважно спиралася державна влада протягом більшої частини сучасної доби, проголошуючи свою вирішальну роль у боротьбі проти незахищеності та непевності, що загрожували її підлеглим. Зростання політичної апатії, що широко спостерігається нині, втрата політичного інтересу та зобов'язання («суспільство більше не порятунок», за відомим лаконічним виразом Пітера Друкера[85]) і масове небажання населення брати участь в організованій політиці – усе це свідчить про руйнування решток основ державної влади.

Відмовившись від колишнього програмованого втручання в породжувані ринком екзистенціальні непевність і ненадійність і проголосивши, на противагу, що головним завдан-

[84] *Див.:* Ulrich Beck, Risiko Gesellschaft: Auf dem Weg in einere andere Moderne (Suhrkamp, 1986); тут цитується за англійським виданням у перекладі Марка Ріттера (Mark Ritter) Risk Society: Towards a New Modernity (Sage, 1992), p. 137.

[85] *Пітер Фердинанд Друкер* (Peter Ferdinand Drucker, 1909–2005) – американський вчений австрійського походження, письменник, консультант у галузі менеджменту, автор численних праць, серед яких і підручник з основ бізнесу і менеджменту.

ням будь-якої політичної влади, яка піклується про добробут своїх громадян, є поступове зняття залишкових обмежень на діяльність, орієнтовану на прибуток, сучасна держава мусить шукати інші, *не-економічні* різновиди незахищеності та непевності, щоб на них будувати свою легітимність. Ця альтернатива, схоже, покладена (насамперед і найяскравіше, але аж ніяк не винятково, урядом США) на проблему *особистої безпеки*: панівні чи потенційні, відверті чи приховані, справжні або гадані страхи перед *загрозою здоров'ю, власності та житлу* – чи породжені вони епідеміями, шкідливими продуктами та способом життя, чи кримінальною діяльністю, антисоціальною поведінкою нижчих прошарків суспільства, чи – останнім часом – глобальним тероризмом.

На відміну від екзистенціальної ненадійності, породженої ринком, надто очевидної, щоб її піддавати сумнівам чи заперечувати, і надто значної, відчутної та помітної, щоб почуватися затишно, ця *альтернативна* небезпечність, вигадана для того, щоб відновити втрачену монополію держави на можливість прийти на допомогу, має бути штучно посилена чи, принаймні, перебільшена, аби викликати достатньо страху і, водночас, переважити, затьмарити та відсунути на другий план ненадійність, яка *випливає з економічних причин* і з якою державний уряд не може нічого зробити та, власне, і не прагне щось робити. На відміну від породжуваних ринком загроз засобам існування та статкам, серйозність та величина загрози особистій безпеці має бути подана в найпохмуріших кольорах, щоб не-здійснення проголошених небезпек і провіщених нещасть і страждань (звичайно, менших за пророковані катастрофи) оцінювалася б, як велика перемога раціональності уряду над ворожою долею: як результат похвальної пильності, турботи і доброї волі державних органів.

Постійний стан тривоги: небезпеки, що ніби чигають просто за рогом; терористи, що прослизають і просочуються; військові табори, замасковані під ісламські релігійні школи та конгрегації; передмістя, заселені іммігрантами; «підступ-

ні вулиці»[86], наповнені нижчим класом; «грубі райони», невиліковно-заражені насильством; непрохідні зони у великих містах; небезпеки від педофілів та інших розбещених сексуальних збоченців, причіпливих жебраків, жорстоких молодіжних зграй, волоцюг і зайдиголів… Причин боятися багато; а оскільки неможливо визначити їх точну кількість і величину, спираючись на обмежений особистий досвід, що додає ще одну, мабуть, найбільшу причину боятися, то неможливо і знати, де і коли слова попередження можуть матеріалізуватися.

Л. Д.:

В адіафоризованій реальності успішний, переконливий досвід віктимності й переконлива розповідь про страждання відкривають шлях до успіху та визнання не тому, що гуманність і чутливість тріумфують у цьому світі, а тому що елемент змагання присутній у стражданнях, муках і віктимності – так само, як в економічній конкуренції та боротьбі за владу (успішній жертві також відкривається світ влади та престижу). Жертви та мученики змагаються: хто з них переконливіший і де більше справжності? Благополучні страждання та історія, що зворушує багатьох, відчиняють двері до системи символічного авторитету, влади та визнання – чи, принаймні, до вірних формулювань та фразеології, на які спираються політичний вплив та влада.

Якщо простіше, жертви є знаменитостями, а знаменитості – жертвами. Така історія успіху в плинній сучасності. У споживацькому світі страждання є таким самим предметом споживання, як жертви та історії – все, що має емоційний вплив, що можна гостро відчути тільки на безпечній відстані або маючи захисні та «ніжні» взаємини з владою. Тут так само присутня адіафора – адже, зрештою, йдеться не про співчутливе ставлення до людей, а про доступ, визначений

[86] Від назви автобіографії прозаїка і поета Пірі Томаса (Piri Thomas, 1928–2011) «Цими підступними вулицями» («Down These Mean Streets», 1967), який розповідає про небезпеки, що чигають на пуерто-ріканського підлітка на вулицях Гарлема.

безпечною відстанню від болю або взаєминами з владою та наглядачами.

Нові соціальні мережі, такі як Facebook, слугують для того, щоб виставити на огляд фрагменти приватного життя в очікуванні, що можна також привернути увагу в добу байдужого споживання, рутинної соціальної діяльності та моральної анестезії. Захоплена демонстрація приватного життя (поряд із розповідями про працю, здобутки та родину, з особистими та сімейними фото, виставленими для сотень і тисяч віртуальних «друзів») стає замінником публічної сфери й водночас новою – плинною – публічною сферою. Саме тут люди шукають натхнення, визнання, уваги, нових тем і характерних образів для майбутніх літературних творів, саме це стає територією, де формується майже глобальна аудиторія прихильників і друзів.

Це, використовуючи слова Малкольма Маґериджа[87], є *cri du coeur*[88] технологічної людини, яка розпачливо бореться з власним почуттям безглуздості та намагається подолати апатію оточуючих, проймаючу когнітивну тишу та моральну порожнечу, які розливаються від заголовків тривожних редакційних статей і сенсаційних повідомлень, рекламних гасел та заяв про глобальну змову і кінець світу. Це відчайдушні та самотні пошуки людиною свого місця, де вона буде захищена, якщо не фізично, то, принаймні, віртуально. В цьому розумінні феномен Facebook-у є боротьбою проти не-існування та неприсутності в цьому світі. Це підсвідомий і часто спорадичний протест людей віртуального простору та їхніх прихильників проти того, що вони нереальні, вигадка власної важливості та значення, так наче все у світі робиться від їхнього імені.

Боротьба проти безглуздості, нечутливості, відсутності співчуття та визнання набуває таких компенсаційних форм, як широко поширене переконання в теоріях змови (що, при-

[87] *Малкольм Маґеридж* (Malcolm Muggeridge, 1903–1990) – британський журналіст, відомий своїми афористичними висловлюваннями.

[88] Крик душі (*фр.*)

наймні, підтверджують підозру, ніби хтось намагається вас знищити – іншими словами, ніби над вами збиткуються), а також в інфляції вагомих понять. Такі важливі поняття, що стосуються жахливого досвіду людської історії, як *Голокост, геноцид, злочин проти людства, апартеїд*, вживають дедалі вільніше, дедалі невідповідніше, говорячи невідомо про що. Наче старі меблі, їх прилаштовують до сучаснішого дизайну інтер'єру: колись пульсуюча форма життя і культури перетворюється на безживну декорацію. При цьому страждання іншого та знищення людяності стають найкращим способом привернути увагу до себе і власної розповіді (або власної «правди»).

Так само звідси бере початок істеричне поєднання семантичного поля і змінених значень понять, що вживаються для того, аби привернути увагу до власної персони чи підкріпити переконання або політичну теорію (які, по суті, не цікавили та не захоплювали нікого, доки було проголошено, мовляв, це вірний шлях спокутувати земні гріхи чи, принаймні, побачити справжнє обличчя зла).

Як наслідок, відбувається лавиноподібне і безупинне поширення «голокостів» і «геноцидів»: тільки ставши благополучною жертвою і пройшовши крізь цей знеболюючий шар, можна бути допущеним до зони розподілу влади та уваги. Якщо ви не маєте реальної влади й при цьому по-справжньому і винятково безправні, то, принаймні, можете торкнутися реальної влади, відчувши її інший, темний бік. Бути не наділеним владою, а позбавленим її. Тобто, так само бути свідком влади – тільки з іншого боку. Ви можете, отже, ви існуєте. Завдяки вашій безвладності можуть інші – знову-таки, ви існуєте, тільки в інший спосіб.

Як влучно і дотепно зазначив Деніел Бурстин, знаменитість є людиною, відомою за свою славу, а бестселер є книжкою, що продається завдяки успішності її продажів. Але що є владою і що означає мати владу в такому суспільстві й соціальному становищі? Влада – це те, що збільшує кількість глядачів або читачів.

Іншими словами, дослідження громадської думки, анкетування, опитування по телефону та маніакальні підрахунки рейтингів – усе це створює владу і само по собі є анонімною, розсіяною владою, яку інженери образів і громадської думки – імагологи, за визначенням Мілана Кундери – швидко втілюють в особу чергового героя. В який-бо ще спосіб і з чого може бути сформована влада у суспільстві, яке втратило свої цілі, бачення, напрямок розвитку і критерії?

Влада і соціальна роль імагологів посилюється через дедалі невиразнішу межу між приватною і публічною сферами. Публічний простір, відомий у Стародавній Греції як *аґора*, став у двадцятому столітті евфемізмом вбиральні – насамперед, у колишньому Радянському Союзі. Сьогоднішні публічні дискусії є просто набором особистих оцінок і вражень, що легко розпізнаються, простежуються і пов'язуються з тією чи тією приватною особою. Ці особи лише на мить перетворюються на публічні постаті за допомогою імагологів або їхнього технічного чи допоміжного персоналу (включаючи продюсерів та імпресаріо, які за відсутності імагологів можуть відразу стати непотрібними та втратити свою соціальну функцію). Така симуляція публічної сфери, побудованої та розібраної за мить, переконує статистів цього життя, що вони також видимі, тобто, що вони, зрештою, існують – хай нетривало і завдяки імагологам.

Так частково здійснюються похмурі антиутопічні пророцтва Євгенія Замятіна, Олдоса Гакслі та Джорджа Орвела – швидке зникнення приватної сфери, але не в тоталітарній системі, а в масовому суспільстві і масовій культурі, де всі об'єкти (зокрема, люди, їхні функції та їхні артефакти) стають взаємозамінними. Все, що ми бачимо в різноманітних реаліті-шоу та численних масових публічних телевізійних дискусіях, які супроводжуються «сльозливими» сентиментальними історіями та садомазохістськими одкровеннями, є, власне, тим, що Юрґен Габермас визначає зникаючою приватною сферою. На його думку, публічність просто завершує вторгнення у приватну сферу, завойовує та колонізує її. Водночас і

публічний простір – хай і не безпосередньо на наших очах – піддається нищівній критиці. Це два взаємообумовлені процеси.

Разом із Юрґеном Габермасом ви відгукнулися на пророцтво Ричарда Сенета[89] про кінець публічної людини, вказавши на паралель та очевидну тенденцію: кінець приватної сфери й навіть її колонізацію в сучасному публічному дискурсі й масовій культурі. Приватне життя стало одним із найрідкісніших предметів споживання. Його не тільки радісно відкидають реаліті-шоу, облудне телебачення чи політичні блазні, загалом; воно перетворилося на ключ до комерційного успіху та масової слави. Звичайно, це злиття обох тенденцій: якщо зміст нашого громадського життя цілковито залежить від приватного життя знаменитостей (що, по суті, стає нашим громадським життям), то це не означає нічого іншого як те, що публічна особа і публічна сфера наближаються до свого кінця. Сенет мав цілковиту рацію. Але, так чи так, як ви точно зауважили, цей процес розвивається в обох напрямках: геть нічого не лишається і від приватного життя.

Тут було б доречно поміркувати про кінець (чи, принаймні, початок кінця) Політики з великої літери в нашому сучасному світі. Як ви вказуєте, класична політика завжди пов'язувалася зі спроможністю обернути приватні проблеми в публічні питання, так само як перейняти публічні питання й перетворити їх на приватні чи навіть екзистенціальні проблеми. Сьогодні цей політичний механізм розладнався. Те, що ми у своїй постмодерній політиці вважаємо публічними питаннями, як правило, є приватними проблемами громадських діячів.

Наслідки невтішні. Тепер-бо незрозуміло, що є свободою. Чи це рештки нашого приватного життя і наша рішучість не офірувати їх новим соціальним мережам онлайн, масовій по-

---

[89] *Ричард Сенет* (Richard Sennett, нар. 1943 р.) – професор соціології Університету Нью-Йорка, викладач Лондонської школи економіки, лауреат нідерландської премії Спінози за 2010 рік, що присуджується за відстоювання принципів толерантності.

пулярності чи деформованому публічному простору? Чи, навпаки, наша участь в публічному просторі, що вимагає тільки яскравих та екстатичних почуттів, наших і віртуальних партнерів? Чи слід нам спробувати прийняти цю нову гру без правил і підтримати громадський простір, хоч би з мінімальними альтернативами? Чи краще припинити пошуки ефективної публічної моралі та політичної етики, коли все однаково відразу деформується на очах? Але яке тоді майбутнє політики?

І де наше справжнє місце? У соціальній грі, правил якої ми не знаємо, намагаючись їх зрозуміти вже після того, як вступили в гру і стали її учасниками (бо нікому, навіть організаторам, вони невідомі)? Чи у проявах минулого, що їх відкидають як вигадку тільки тому, що вони не розкриті у сфері статистики, масового споживання та рейтингів, що в нашій культурі, позбавленій стандартів і критеріїв, вочевидь, є єдиною сферою, яка має визначити цінність? Але що тоді приналежність до світу (чи у світі), який не має чітких і надійних критеріїв?

У твердій сучасності, де важливість ідентифікації території відповідала розпізнаваності обличчя окремої людини в портерному живописі (це співпадало з підтримкою фактажу реальності та критеріїв надійної реальності), такі критерії існували. Проте споживання світу і самих себе в плинній сучасності створює інші час і простір. Розірваний пуантилістський час, наче пуантилізм у живопису, породжує миттєве враження або відчуття перебування в більшій реальності, ніж довготривалі проекти, історія, класичний канон чи минуле.

З. Б.:

Повернімось до початку – ви торкнулися однієї з основних тенденцій, яку не можна загубити серед інших порушених питань. Ви зауважили, що «в адіафоризованій реальності успішний, переконливий досвід віктимності й переконлива розповідь про страждання відкривають шлях до успіху та визнання…» Тут ми говоримо не тільки про змагання в марнославстві, а про оновлений варіант середньовічного ринку індульгенцій, де заможні люди могли купувати прощення

наперед за ще нескоєні гріхи. Грошовою одиницею в сьогоднішній версії такого ринку є розповідь про переслідування та завдані страждання, відштовхуючись від припущення, що жертви вийшли з цих випробувань морально звеличеними, а отже, не можуть бути заплямованими наступними вчинками, хоч би якими брудними вони були. В цій вульгаризованій версії, вигаданій, напевне, нечесними, ласими на здобич юристами, таке припущення перетворюється на право страдників на компенсацію: врівноваження перенесеного ними болю через відповідне право завдати біль іншим – чи ті інші винні в їхніх минулих стражданнях, чи тільки гадано готують нові муки в майбутньому. На думку згадуваного нами раніше Ґреґорі Бейтсона, страждання швидко набувають власного імпульсу, внутрішньої енергії та здатності до самопосилення. Бейтсонів «схизмогенний ланцюг», наче Ґордіїв вузол, який, згідно з давньою традицією, можна тільки розрубати, а не розплутати. Та чи є в нас ножі, якими можна виконати таке розрізання. Не кажучи вже про те, щоб зробити це без чергового кровопролиття і створення нового, не менш кривавого схизмогенного ланцюга? Це залишається відкритим питанням, на яке я не знайшов переконливої відповіді…

Тепер перейдемо до інших порушених вами проблем.

«Арабська весна викликала народні повстання проти диктаторів в усьому арабському світі. Ізраїльське літо[90] вивело понад 250.000 ізраїльтян на вулиці, що протестували проти відсутності доступного житла та хибного курсу країни внаслідок олігополії кумівського капіталізму. Площі європейських великих міст – від Афін до Барселони – були захоплені молодими людьми, що виступали проти безробіття та несправедливого поглиблення різниці в доходах», – писав Томас Л. Фридман[91] в «Нью-Йорк таймс» від 12 серпня 2011 року.

---

[90] Ідеться про події на Близькому Сході в 2011 році, починаючи з революції в Єгипті у лютому зазначеного року.

[91] *Томас Лорен Фридман* (Thomas Loren Friedman, нар. 1952 р.) – американський журналіст, колумніст, письменник. Трикратний лауреат Пуліцерівської премії (1983, 1988, 2002).

Люди висипали на вулиці. На міські площі. Спершу це сталося на Вацлавській площі в Празі ще 1989 року. Потім відбувалося в кожній столиці країн радянського блоку. І дійшло до відомого київського Майдану. І скрізь, у тих та інших місцях, проходили перевірку нові традиції: це вже була не маніфестація чи хода від пункту збору до пункту призначення. Радше, довгочасне захоплення, облога, що тривала до задоволення висунутих вимог.

Те, що перевіряли та випробовували, останнім часом стало нормою. Люди влаштовуються на міських площах з неприхованим наміром залишитися там на тривалий час – стільки довго, скільки буде потрібно, щоб досягти чи отримати бажане. Вони приносять із собою намети та спальні мішки, щоб продемонструвати свою рішучість. Інші йдуть, але повертаються – регулярно, щодня, щовечора чи раз на тиждень. Що вони роблять там, на площі? Слухають промови, аплодують чи свистять, тримають плакати чи прапори, вигукують чи співають. Вони прагнуть щось змінити. В кожному окремому випадку це «щось» – інше. Ніхто не знає напевне, чи означає воно те саме для всіх, хто зібрався довкола. Для більшості – все ясно як Божий день. Та хоч би що означало це «щось», всі насолоджуються зміною, яка наразі відбувається: цілодобове вистоювання на бульварі Ротшильд чи на площі Тахрір в оточенні людей, явно налаштованих на ту саму емоційну хвилю, й є тією зміною, що здійснюється і тішить. Після вербальної репетиції на Facebook чи у Twitter-і зміна втілюється в життя. І не втрачає тих особливостей, що робили її такою привабливою в Інтернет-просторі: можливість насолоджуватися теперішнім без застави за це майбутнього, права без обов'язків.

Дивовижно дурманне відчуття спільності – а можливо, хоч і зарано казати, хто знає – солідарності. Зміна, що відбувається, означає: кінець самотності. І вимагає небагато зусиль, щоб втілитися – менше, ніж для того, щоб поміняти «т» на «д» у цьому огидному слові «*solitarity*» («самотність»). Солідарність за вимогою, що триває стільки (і не хвилиною більше), скільки існує ця вимога. Солідарність не так у спіль-

ному виборі причини, як солідарність в існуванні причини; я, ви і всі ми («ми», тобто, люди на площі) маємо ціль, а життя набуває сенсу.

Людовик XVI, король Франції, записав у своєму щоденнику під датою 14 липня 1789 року тільки одне слово: *Rien*[92]. Того дня натовп паризьких санкюлотів ринув на вулиці, на яких зазвичай не з'являлися мізераблі чи, принаймні, не у великій кількості, та, ясна річ, не затримувалися там. Але того дня таки затрималися, аж доки змели охорону і захопили Бастилію.

Звідки було те знати Людовику XVI? До думок натовпу («злидоти», за виразом Генрі Пітера Брума[93], котрий зневажив виступ решти людей, які вийшли на інші вулиці через кілька десятиліть після падіння Бастилії), що повертають історію з ніг на голову чи з голови на ноги – зважаючи на те, звідки дивитися, – ще не ставилися серйозно. Багато води мало спливти під мостами на Сені, Рейні та Темзі, перш ніж прихід та присутність «юрби» на політичному коні були помічені, визнані та сприйняті зі страхом, щоб більше не бути зневаженими. Після попереджень та сигналів тривоги, надісланих Ґюставом Лебоном[94], Жоржем Сорелем[95] та Ортеґоюі-Ґасетом[96], автори щоденників навряд чи писатимуть «*rien*» під тим днем, коли почують натовпи, що заповнюють центральні площі міста, швидше за все, вони просто поміняють це на великий знак питання. Всі вони – і ті, хто вбачає разом з Гіллларі Клінтон образ демократично обраного парламенту, що постає з попелу народного гніву, і ті, хто нервово сканує

[92] Нічого (*фр.*). 14 липня 1789 року – День взяття Бастилії, початок Французької революції.

[93] *Генрі Пітер Брум* (Henry Peter Brougham, 1778–1868) – британський державний діяч та оратор, лорд-канцлер Британії в 1830–1834 рр.

[94] *Ґюстав Лебон* (Le Bon Gustave, 1841–1931) – знаменитий французький психолог, соціолог, антрополог історії.

[95] *Жорж Ежен Сорель* (Georges Eugène Sorel, 1847–1922) – французький філософ і публіцист.

[96] *Ортеґа-і-Ґассет* (José Ortega y Gasset, 1883–1955) – іспанський філософ і письменник.

юрми, що заповнюють площу Тахрір, вишукуючи можливого засновника наступної ісламської республіки, і ті, хто мріє про натовп, що виправляє гріхи грішників і повертає справедливість творцям несправедливості…

Джозеф Конрад[97], моряк за власним вибором, пригадується виразом, що «немає нічого більш привабливого, більш гнітючого і більш захоплюючого, ніж життя на морі». А Еліас Канетті[98] кількома роками пізніше вибрав море (поряд із полум'ям, лісом, піском тощо) як одну з найточніших і найяскравіших метафор для людського натовпу. Це особливо відповідає, принаймні, одному з тих різновидів натовпу, які він змальовує: натовп *цілковитої зміни*, так би мовити, *миттєвої революції*, що вмить обертає все на протилежність – в'язнів у наглядачів, наглядачів у в'язнів, стадо в пастуха, (окремого) пастуха в барана – стискає та зліплює міхур крихт у монолітне ціле, перетворюючи масу в індивідуальне ціле: неподільний об'єкт, як у словах гімну «Хто був нічим, той стане всім». Можна продовжити ідею цілковитої зміни до особистого перетворення: «У масі, – писав Канетті, – індивід почувається так, ніби переступає межі своєї особистості». При цьому не розчиняючись, а наче розширюючись: не вартий уваги індивід *одиночка* обертається в *множину* – наче відтворюючи відчуття в кімнаті дзеркал, хоч не так явно і на внутрішньому рівні.

Натовп є також миттєвим звільненням від фобій: «Найбільше лякає людину доторк чогось невідомого, – пише Канетті. – Людина бажає бачити, що перед нею, бути здатною розпізнати чи, принаймні, визначити це. І завжди прагне уникнути фізичного контакту з чимось незнаним». А у натовпі страх перед невідомим парадоксальним чином зникає від

[97] *Джозеф Конрад* (Jozef Teodor Konrad Korzeniowski, Joseph Conrad, 1857–1924) – англійський письменник польського походження, уродженець Бердичева (Україна).

[98] *Еліас Канетті* (Elias Canetti, 1905–1994) – швейцарський і британський письменник, драматург, культуролог і соціальний філософ болгарського походження. Лауреат Нобелівської премії в галузі літератури.

протилежної ситуації; страх доторку розчиняється в масовому акті витіснення простору між індивідами, в перетворенні багатьох в одне, а одного – в багатьох, у зміні просторової функції розмежування та ізоляції на функцію злиття та змішування…

Практичний досвід, що вилився в аналіз психології маси, Канетті здобув 1922 року, коли приєднався до маніфестації протесту проти вбивства Вальтера Ратенау[99], німецько-єврейського промисловця та державного діяча. В натовпі він відкрив «цілковиту зміну свідомості», що була і «радикальною і загадковою». На думку Роджера Кімбола[100], те, як Канетті змалював своє перше знайомство з масою, нагадувало розповіді, які можна було знайти в книжках містичної літератури. Це було «сп'яніння; коли губишся, забуваєш про себе, почуваєшся жахливо далеко, але реалізовано; та хоч так чи так, тільки не самим собою; це було найменш егоїстичним з усього відомого; а оскільки егоїзм проявлявся, обговорювався та *загрожував* зусібіч, потрібна була ця практика оглушливої безкорисливості, наче звук сурми Божого суду… Як це могло відбуватися одночасно? Що це було?»[101]

Тепер можна зрозуміти, чому маса, подібно морю, притягує і зачаровує. Тому що в натовпі, як у морі, а не як на забудованій, твердій суші, помережаній парканами та детально нанесеній на мапу, все чи майже все може статися, навіть коли нічого чи майже нічого не є напевне. Альянси створюються так само швидко і легко, як і розпадаються та зникають. Видіння миттєво складаються і миттєво лускають. Відмінності та суперечності затихають, щоб вибухнути з новою силою. Тут, справді, неможливе стає можливим! Чи, принаймні, так здається.

[99] *Вальтер Ратенау* (Walther Rathenau, 1867–1922) – німецький промисловець єврейського походження, міністр закордонних справ Німеччини.

[100] *Роджер Кімбол* (Roger Kimball, нар. 1953 р.) – американський критик мистецтва і соціальний коментатор, редактор і видавець нью-йоркського часопису The New Criterion («Новий критерій»), літературно-мистецького щомісячника, що видається з 1982 року.

[101] *Roger Kimball*, «Becoming Elias Canetti», New Criterion, Sept. 1986.

Люди на вулицях передвіщають зміну. Та чи сигналізують вони про перетворення? Перетворення означає більше, ніж проста зміна: «перетворення» – це *перехід* з «тут і зараз» до «там і тоді», – але стосовно людей на вулицях чи міських площах, то існує тільки «тут і зараз», звідки вони бажають втекти, а «там і тоді», куди вони прагнуть, у кращому випадку огорнуто туманом. Люди захоплювали вулиці в надії знайти *альтернативне* суспільство. А знаходили досі тільки способи позбутися *існуючого* суспільства; або якщо точніше, позбутися однієї з рис того суспільства, на яку миттєво спрямовувалося їхнє розсіяне обурення – образа, роздратування, гнів і лють. Наче команди підривників, люди, які захоплюють вулиці, непохибні, чи майже. Втім вади виявляються тоді, коли територію очищено, і настає час закладати підмурок і зводити нову будівлю. Ці вади походять з того самого джерела, якому команди підривників завдячують своєю моторошною ефективністю: зі *строкатості, суперечності й навіть несумісності інтересів*, застиглих на час руйнування, але повернутих до життя і проявлених, щойно роботу завершено; а ще з дивовижного примирення непримиренного через синхронізацію *почуттів*, які, як відомо, легко викликати завдяки їхній схильності спалахувати та згасати – причому ці спалахи та згасання набагато швидші за той час, що потрібний для проектування та побудови альтернативного суспільства, в якому єдиною причиною для людей заповнювати вулиці став би вияв насолоди від спільності та товариськості. Або, як Ричард Сенет визначив модальність розмаїтого гуманізму, до якого наразі закликав: заради неформального, відкритого співробітництва. Неформального: тобто, правила співробітництва не повинні бути встановлені наперед, а визначатися в процесі співробітництва. Відкритого: тобто, жодна сторона у співробітництві не повинна вважати самовпевнено, ніби вже знає, що правильно, а що ні – натомість, кожна зі сторін погоджується виступати і в ролі учня, і в ролі вчителя. Нарешті співробітництва: тобто, взаємодія мусить бути взаємно ко-

рисною для учасників, а не визначати переможців і переможених.

Що, така програма виглядає нереальною, дивною, незрозумілою, утопічною та нездійсненною? Так, на противагу викликаним і підтримуваним електронним шляхом сподіванням, це вимагає часу – зробити неможливе можливим. Це вимагає також багато розмірковувань, дискусій, терпіння та наполегливості, щоб це здійснити. Всі ці якості досі залишаються в дефіциті – і, швидше за все, такими й залишатимуться, доки бракуватиме *соціальних середовищ*, відповідальніших за свої продукти, ніж ті, що ми сьогодні маємо. Вочевидь, 2012 рік увійде в історію як «рік людей, які йдуть». Коли люди йдуть, постає два питання. Перше: звідки вони йдуть? І друге: куди вони йдуть? На перше питання відповідей не бракує; насправді, їх забагато – глибокодумних і необдуманих, серйозних і дивакуватих, вірогідних і химерних. Утім щодо відповіді на друге питання, то дотепер її ніхто не знайшов. Геть усі, включаючи – що найважливіше – людей, які йдуть.

Дедалі ширший розрив між народним розумінням, що необхідно (читай: бажано) зупинити, покинути чи змінити, і розумінням, що необхідно (читай: бажано) поставити на це місце, стало однією з найхарактерніших ознак «року людей, які йдуть». Ще однією помітною рисою стало зростання об'єднувальної, соціально інтеграційної сили протесту проти розмежувального, соціально дезінтеграційного впливу чи неефективності політичних програм.

Чим більш явними та тривалими виявляться наслідки «року людей, які йдуть», тим очевидніше, що наступний рік увійде в історію як рік відновленого значення соціальних конфліктів та перегляду ліній їхнього зіткнення та взаємодії. Фаза «очистки території» – хоч би яких результатів вдалося досягти – є наслідком тимчасового приховування, а отже, пом'якшення тугого, заплутаного клубка соціальних протиріч і, таким чином, призупинення або тимчасового відкладення їхньої кристалізації, озвучення та виявлення. Щойно (або якщо) безпосередні цілі протесту, що поставили людей

на ноги, досягнуто, тонкий шар єднання, радше за все, розповзеться, розкриваючи реальність суперечностей і (з названих вище причин) захоплюючи учасників подій непідготовленими та геть позбавленими ясних ідей щодо своєї ідентичності та інтересів (як ми це побачили в продовженні єгипетської весни й, вочевидь, ще побачимо в Лівії та Тунісі).

Але, мабуть, «людське життя» є невиправдано і нетипово тривалим часовим відрізком, щоб оцінити користь у цьому плинному і мінливому світі. Одним із можливих наслідків переходу від фази «демонтажу» до фази «конструювання» в умовах «міжцарювання» може – хіба що тільки може – бути звернення і схильність до напівзабутого мистецтва політичного і духовного лідерства на противагу та відсіч майстрам вистав та маніпулювання фактами, організації мар'яжів та розлучень, гри у вигадки.

Л. Д.:

Ви маєте цілковиту рацію, Зиґмунте. Цілком обґрунтовано французький філософ Андре Ґлюксман[102] піддав нищівній критиці Європейський Союз за нездатність підтримати дух свободи та прагнення до свободи, що так потужно проявилися на Близькому Сході та в арабському світі. Просто на наших очах – в Інтернеті та глобальних ЗМІ, що стали хатнім оточенням в сьогоднішніх домівках – відбулася унікальна зміна світової політики, вочевидь, друга за масштабом і значенням після падіння Берлінського муру і наступного розвалу колишнього Радянського Союзу.

Але для нас це стало зимою незадоволення, а не часом радості. Що з нами відбулося? З якого такого лиха ми стали такими самозадоволеними, а то й нечутливими до мужності та рішучості арабських народів, що повстали проти своїх тиранів, викликавши в такий спосіб глобальну ланцюгову реакцію та ефект доміно у світовій політиці?

[102] *Андре Ґлюксман* (André Glucksmann, нар. 1937 р.) – французький філософ і письменник-есеїст, відомий схильністю до епатажу громадської думки.

На думку Ґлюксмана, ЄС виявився геть неготовим до такого повороту світової політики. Як, по суті, і США. Ґлюксман стверджував, що ЄС та США тривалий час були надто зосереджені на регіональних «безпеці та захисті», що їх ніби забезпечували «наші горлорізи» і «наші лояльні та передбачувані» диктатори, такі як Хосні Мубарак у Єгипті, Первез Мушараф у Пакистані й навіть Муаммар Каддафі в Лівії, якого особливо цінували за колишні тісні зв'язки між Лівією та Італією в питаннях міграційної політики та заходах безпеки.

Є ще більш неприємний аспект такої невпевненості. Коли відкинути крупинки політичної коректності, то вже давно європейці та американці сприймають сучасний арабський світ як царину релігійної заповзятості, відсталості, нетерпимості та фанатизму, де норма права, політична свобода та демократія неприйнятні практично за визначенням, без жодного шансу впровадження.

Звідси – покладання на диктаторів, що виявилися достатньо розумними, щоб вести гру із Заходом замість дратувати та лякати його сценаріями цивілізаційних альтернатив російського чи китайського зразка. Як у схожих випадках відмежування і самозадоволення США та ЄС, підсолоджених і пом'якшених нескінченними тирадами про винятковість незахідної ідентичності та культури, в основі лежала глибока невіра у просту істину, що арабський світ складається з людей, схожих на нас. Таку на вигляд просту, але дивовижно викривальну думку повторив недавно британський історик Саймон Шама[103].

Але є ще один важливіший аспект плинної сучасності. Його вправно змалював британський письменник і журналіст Девід Аронович[104]. На його думку, теорії змови віддзеркалюють наш нестерпний страх перед байдужістю навколиш-

[103] *Саймон Шама* (Simon Schama, нар. 1945 р.) – британський історик, есеїст.

[104] *Девід Аронович* (David Aaronovitch, нар. 1954 р.) – британський письменник, телеведучий і журналіст, лауреат премії Орвела за політичну журналістику 2011 р.

нього світу до нас. Вміло змальовуючи парадоксально заспокійливий ефект теорії змови, який, як він вважає, захищає нас від «катастрофи байдужості», використовуючи термін, запроваджений доктором Стівеном Ґрошем[105], американським психоаналітиком, який мешкає в Лондоні, Ароновіч нагадує:

«Загально відомий вираз Оскара Вайлда "Гірше за те, що про вас язичать, може бути в цьому світі тільки одне, що про вас взагалі не говорять". Менш відоме дотепне продовження цієї думки, зроблене Сьюзен Зонтаґ: "Я заздрю параноїкам. Вони справді вважають, що люди звертають на них увагу". Якщо теорія змови є проекцією параної, то може існувати з метою переконати нас, що ми не є геть не вартими уваги об'єктами сліпого процесу. Якщо Мерилін[106] було вбито, то вона не померла, як ми найбільше боїмося і найчастіше вважаємо, самотньо і безславно. Катастрофа сталася, але не більша за ту, що на всіх нас чекає»[107].

Оскільки фраза «ніхто про вас не турбується» звучить як жорстокий вердикт рівноцінний доказу, що ми є ніким і нічим, то єдиним засобом у наших руках реалізувати себе як щось вартісне у цьому світі – тобто, переконати навколишній світ, що ми заслуговуємо на те, щоб бути цільовою групою, або що ми гідні того, щоб бути предметом змови/бажання знищити нас. У світі розпачливого прагнення-привернути-увагу, байдужість стає невдачею, а то й відповідальністю.

Певною мірою теорія суспільної змови позначена родинною схожістю з такими явищами доби байдужості, як перебільшені та визискувані з політичною метою віктимність, мучеництво, сенсаційність усіх відтінків у публічному житті та в політиці, а також лихослівне сприйняття реальності. Для

[105] *Стівен Ґрош* (Stephen Grosz, нар. 1952 р.) – американський психоаналітик, письменник і викладач.

[106] Мається на увазі *Мерилін Монро* (Marilyn Monroe, справжнє ім'я: Норма Джин Мортенсен-Бейкер (Norma Jeane Mortensen Baker), 1926–1962) – американська кіноактриса, співачка, модель, секс-символ 1950-х.

[107] *David Aaronovitch*, Voodoo Histories: The Role of the Conspiracy Theory in Shaping Modern History (Cape, 2009), p.308.

того, щоб зламати панцир байдужого світу і здобути хоч крапельку його тимчасової уваги, потрібний спалах колективної істерії, сексуальний чи корупційний скандал, або ж правдоподібна теорія змови про те, як світ ненавидить нас і намагається позбутися чи знищити нас і всередині, і ззовні. Саме тому дуже схожі між собою телевізійні знаменитості та успішні жертви, натхненники змов і теорій змов, беруть гору там, де люди, що тривалий час були відповідальними та скромними у словах та мисленні, почуваються втраченими – вони ламають кригу мовчання і здобувають увагу світу. Переможець отримує все.

Теорія суспільної змови – це *cri du coeur* («крик душі») проти муру, складеного з форм соціального відчуження, моральної байдужості, політичного відмежування та мовчання, притаманних плинній модерності. Подібно політичним стражданням, завданим самим собі, і почуттю виплеканої в собі віктимності теорія змови є розпачливою спробою привернути серця і думки світу механічної риторики та ввічливої байдужості. Це світ, у якому ніхто не відповідає на наші листи чи електронні послання, ніхто не віддячує за наші зусилля, доки з'являємося з політичною сенсацією чи правдоподібною розповіддю про страждання, або доки ми самі перетворюємося в чудовий емпіричний приклад, що може підтримати чиюсь іншу суспільну теорію чи політичну доктрину.

Як тонко зазначив Тоні Джадт[108], інтелектуальний історик і публічний інтелектуал, у рецензії на «Поневолений розум» Чеслава Мілоша стосовно феномена кетмана, «писати в шухляду стає ознакою внутрішньої свободи»[109], що є сумною долею східноєвропейського інтелектуала, змушеного вибирати між батьківщиною та сумлінням.

Це стає головним предметом його проникливої рецензії,

[108] *Тоні Джадт* (Tony Judt, 1948–2010) – британський та американський історик, публіцист і публічний інтелектуал, автор відомої книги «Після війни: історія Європи від 1945-го до нашого часу» (2005).

[109] *Tony Judt*, «Captive minds», New York Review of Books 57:14 (30 Sept.–13 Oct. 2010), p. 8.

коли Джадт відкриває у страху перед байдужістю основну рушійну силу розумової акробатики та аморальних хитрощів, названих Мілошем кетманом. Джадт наводить слова з «Поневоленого розуму»: «Страх перед байдужістю, з якою економічна система Заходу ставиться до своїх митців і науковців, загально поширений серед східноєвропейських інтелектуалів. Вони кажуть, що краще мати справу з інтелігентним дияволом, ніж з добродушним ідіотом».

І тут ми відкриваємо ще один важливий аспект страху перед байдужістю. Подеколи ненависть і деструктивні сили лякають інтелектуала чи будь-яку іншу змордовану та затиснуту в куток людину менше, ніж байдужість, що відкидає їх на маргінеси історії та життя. Як пише Мартин Бубер[110], «Але той, хто відверто ненавидить, ближчий за того, хто не знає ані любові, ані ненависті»[111].

Ми живемо в добу не тільки грошової інфляції, а й інфляції – а звідси: девальвації – понять і цінностей. Клятви у вірності знецінюються на наших очах. Раніше людина, яка порушила клятву, втрачала право брати участь у публічному форумі, обстоювати правду та цінності. Вона була б позбавлена права на все, крім особистого і приватного життя, і не могла б виступати від імені свого колективу, народу чи суспільства. Обітниці також зазнали девальвації. Якщо колись ви брали слово назад, то втрачали будь-яку довіру. Поняття також знецінюються; вони більше не призначені для чіткої мети представити конкретні моменти людського досвіду. Все стає однаково важливим і неважливим. Саме моє існування ставить мене у центр всесвіту.

З мого досвіду, своєї кульмінації знецінення понять досягло 10 років тому, коли я переглянув статті в американській пресі, що писала про «голокост» індиків у переддень Дня подяки. Вочевидь, це був не єдиний випадок необдуманого

[110] *Мартин Бубер* (מרטין בובר, Martin Buber, 1878–1965) – німецький та ізраїльський релігійний мислитель, письменник, лідер європейського еврейства, перший Президент академії наук Ізраїлю.

[111] *Martin Buber*, I and Thou (Scribner's, 1970), p. 68.

і безвідповідального використання певного слова. Неповага до понять і мови тільки тимчасово приховує неповагу до інших, яка, зрештою, виривається на поверхню.

Протягом останніх десятиліть поняття геноциду зазнало небезпечної девальвації. При цьому я б хотів наголосити, що в основі цієї девальвації лежала не турбота про гуманізм у цілому чи про стан сучасного людинолюбства; якраз навпаки – це історія з переоцінки особистості як центру світу і, відповідно, нечутливості до гуманізму. Більше того, надмірне використання цього поняття загрожує покласти край діалогу.

Оскільки політика шукання-страждань стала в нашому світі, сповненому загальної байдужості, дієвим засобом привернення уваги, а то й перепусткою до небес визнання, Голокост сприймається як успішна модель політики пам'яті. Або цинічніше – його розглядають як успішну історію в світі порівняльної мартирології. А тому, вочевидь, пиріг різатимуть і ділитимуть між усіма переслідуваними гравцями в історії – євреями, палестинцями, арабами, афроамериканцями, індіанцями, латиноамериканцями, мусульманами та східноєвропейцями. Іншими словами, переконлива мартирологія або правдоподібний опис страждань стає перепусткою крізь браму, що веде до влади та визнання. Мусимо стати знаменитістю чи жертвою в наш плинний сучасний час, щоб здобути більше уваги, а отже, забезпечити більшу видимість, що рівнозначно сьогодні, так би мовити, соціальному і політичному існуванню. Чим переконливіші ми як жертва, тим більше уваги та публічності маємо. Чим більше ми намагатимемося думати про немислиме та говорити про невимовне, тим швидше можемо здобути право на нішу в структурі влади, місцевій чи глобальній.

Як було вище вказано, інфляція понять і термінів веде до спроби позбавити чинності ідеї моралі, щоб не сказати: перетворити їх на зомбі через інструменталізацію та включення до мейнстриму в якості зручного аспекту міжнародної політики. В більшості випадків це спирається на невірні уявлення та тлумачення сучасної історії; інколи така інфляція ховаєть-

ся під маскою сучасної віктимності та пошуків уваги, що само по собі є прихованою ознакою влади та престижу.

Цим пояснюється ідея подвійного геноциду, поширена в Литві та в інших країнах, в основі якої лежить припущення про симетричність страждань східноєвропейських євреїв, жертв Голокосту, та їхніх неєврейських співвітчизників і сусідів, жертв сталінізму і комунізму, так ніби Голокост стосувався тільки євреїв, а сталінізм виявляв ворожість винятково до балтійських та інших народів неєврейського походження, оскільки євреї значно посприяли справі комунізму.

Зайве казати, що викривлення історії тут надто очевидне, щоб на ньому зупинятися, але воно проливає світло на те, чому та як хвиля плутанини та тривіалізації Голокосту змогла піднятися в Литві, де було зроблено спробу прирівняти Голокост – злочин проти людства – до злочинів комунізму, так ніби ми пережили не один, а два Голокости, дві паралельні реальності жаху і ненависті, Голокост євреїв і Голокост неєвреїв, перший організований нацистами, другий – комуністами.

Не братимемо до уваги міркування про моральний і політичний аспект цієї кампанії або зловісної тенденції політики пам'яті. А мусимо зрозуміти, як працює цей механізм – чи це шлях до формування моделі переписування історії через заволодіння чужим наративом, знецінення понять та умисне поєднання жертв і катів у межах теорії симетричності або компаративної мартирології.

Зайве наголошувати, бо це надто очевидно, що ідентичність, пам'ять і віктимність переплітаються щоразу дедалі більше, коли вдаються до пошуків вірогідної історико-політичної розповіді в межах політичного самовизнання, що є головним моментом у процесі політичної легітимації. Віктимність, схильність стати жертвою, як метод дискурсу і система значень в історичному наративі не обов'язково стають стежиною до нашого доброзичливого розуміння інших, людського співчуття та почуття приналежності. Натомість це посилює наше відчуття, що ми обрані тими, хто представ-

ляє владні структури. А коли так, то світ нам дещо винен. І це дещо є перепусткою до влади. Як було сказано, успішна віктимність є потенційною вимогою поділитися владою, відрізати шматочок від торту глобальної уваги та здобути доступ до реальної політики (*realpolitik*) і визнаної політичної термінології.

Одного разу мені пощастило бути свідком приголомшливого діалогу джазового музиканта з публікою. Це сталося 22 листопада 2006 року, коли на Каунаському джазовому фестивалі виступав Артуро Сандоваль,[112] американський джазовий трубач-віртуоз, уродженець Куби. Спілкування-відкриття відбулося після кількох музичних композицій, які не залишили жодного сумніву, що ми слухаємо одного з найвидатніших трубачів нашого часу, легенду джазу на рівні його великого колеги Діззі Ґілеспі[113].

Раптом Сандоваль зробив паузу, повернувся до публіки і спитав: «Чи знав хто-небудь із вас трубача Тимофія Докшицера[114]: він жив у Вільнюсі й недавно помер?» Хіба що кілька голосів відгукнулися, решта глядачів сиділи ні пари з вуст, хоч щойно ревли від захвату та аплодували стоячи дивовижному віртуозу джазу та людині-оркестру (Сандоваль чарівно імпровізував не тільки за допомогою труби, а й голосу, демонструючи молодшим колегам у ритмічній групі, як грати свінг та джем). Було видно, що публіка пригнічена: вони прийшли послухати всесвітньовідомого музиканта, а не розповіді про нецікавих місцевих людців, про яких ніхто не чув.

«Тимофій Докшицер був великим музикантом-трубачем і педагогом, – сказав Сандоваль. – Я хочу вшанувати його пам'ять, присвятивши йому цю композицію. Чи його дружи-

[112] *Артуро Сандоваль* (Arturo Sandoval, нар. 1949 р.) – джазовий піаніст і трубач.

[113] *Діззі Ґілеспі* (справжнє ім'я Джон Біркс Гілеспі, John Birks «Dizzy» Gillespie, 1917 – 1993) – американський джазовий трубач, співак, керівник ансамблів та оркестрів, композитор.

[114] *Тимофій (Тевель) Докшицер* (1921–2005) – радянський, російський трубач, педагог і диригент. Народився в Ніжині (Чернігівська обл., Україна), помер у Вільнюсі.

на в залі? – Підвелась маленька, скромна жінка. Це була вдова Докшицера. – Дякую вам», – кивнув їй головою Сандоваль. Публіка, схоже, на хвилю цим зворушилась, але за мить знову цілковито поринула в чари звуків і ритмів Сандоваля.

Ким був Тимофій Докшицер (1921–2005)? Чому Сандоваль знайшов час вшанувати пам'ять музиканта, чиє ім'я видавалося і мені загадковим – коли аж раптом сяйнуло, що він говорив про всесвітньовідомого видатного трубача віртуоза, народженого в Україні, чию неповторну гру я почув багато-багато років тому, коли у школі вивчав класичну музику? Одним із звукових див було соло на трубі в «Неаполітанському танці» з балету Петра Чайковського «Лебедине озеро». Іншим – «Політ джмеля» з опери Ніколая Римського-Корсакова «Казка про царя Салтана». Трубачем, чиї записи були невіддільні від мого раннього захоплення класичною музикою, був ніхто інший, як Тимофій Докшицер, якому 13 грудня 2011 року виповнилося б 90 років.

Навіть я, палкий шанувальник музики, потрапив у пастку, розставлену часом і моєю свідомістю: я не знав, що на схилі віку Докшицер жив і працював у Литві, провів тут багато років і помер у Вільнюсі. І от, американський музикант, народжений на Кубі, дав урок про чутливість до місцевої пам'яті та історії, що змусило мене глибоко замислитись над парадоксом пам'яті.

Де джерело пам'яті? Звідки вона з'являється? Чи це просто когнітивний процес і система культурних кодів, які пов'язують нас з іншими і з нашим спільним минулим? Чи щось більше – можливо, чутливість до того, що стає нашою мовою, буденністю, досвідом, епізодами життя, які ми вважаємо самозрозумілими? Чи не могли б ми втратити пам'ять, якби були оточені винятково схожими на нас людьми, які б не складали для нас проблеми, не викликали потреби глибше пізнати самих себе, своє минуле і все, що стало нами – всі образи, звуки, відчуття, слова, що сформували нас і складають нашу мовчазну, невисловлену, найпотаємнішу ідентичність?

Чи пам'ять існує тут, поряд із нами? А можливо, в

нас? Чи, навпаки, приходить до нас звідкілясь? Чи стаємо ми чутливішими до нашого середовища тільки тому, що фізично існуємо тут? Європейська історія повна прикладів того, як митці та мистецтвознавці однієї країни відкривали геніальних творців іншої: у дев'ятнадцятому столітті Клод Моне відкрив Франса Галса[115] та його школу в Гарлемі; Теофіль Торе[116] відкрив Яна Вермера[117]; Едуард Мане[118] вважав майстра іспанського бароко Дієго Веласкеса генієм усіх часів, живописцем живописців (за словами Мане, *c'est le peintre des peintres*), а Вінсент ван Ґог називав Рембрандта одним із учителів та натхненників. Цей перелік можна продовжити: Вільямові Шекспіру відкрився доступ до зали літературних геніїв не завдяки англійським колегам, а дякуючи Йогану Вольфґанґу Ґете і Фрідріху Шіллеру.

Пам'ять приходить до нас іззовні. Вона є наслідком Іншого. Це тільки здається, що ми зберігаємо пам'ять у певному місці. Насправді вона з'являється звідкілясь, щоб захистити нас. Ми потребуємо чуттєвого досвіду, що створюється, встановлюється і розповідає світові про нас, але в дійсності свідчення світові про нас дають інші. Пам'ять, що рятує нас від небуття, приходить звідкілясь. Вона живе не тут – десь в іншому місці.

Ми почуваємося затишно завдяки розповідям про те, що це ми, а не хтось інший, зберігаємо нашу національну історію та пам'ять. От тільки правда, здатна приголомшити

---

[115] *Франс Галс* (Frans Hals, 1582/83–1666) – один із найвидатніших голландських портретистів так званого «Золотого століття» голландського мистецтва.

[116] *Етьєн-Жозе-Теофіль Торе* (Étienne-Joseph-Théophile Thoré, 1806–1869) – французький журналіст, мистецтвознавець, політик та колекціонер.

[117] *Ян (Йоганнес) Вермер, Вермер Делфтський* (Jan Vermeer van Delft, 1632 – 1675) – нідерландський художник, майстер побутового живопису і жанрового портрета. Разом з Рембрандтом і Франсом Галсом є одним з найбільших живописців «Золотого століття» голландського мистецтва.

[118] *Едуард Мане* (Édouard Manet, 1832–1883) – французький художник імпресіоніст.

багатьох, полягає в тому, що пам'ять приходить у наше життя ззовні, оскільки це, по суті, просто наш когнітивний та екзистенціальний діалог між нашим буттям-у-цьому-світі, тобто, нами, і всією спільнотою сприйняття і відчуття. Інші знаходять у нас те, що ми самі втрачаємо; ми гинемо, коли забуваємо, як сказав би Мілан Кундера.

У часи постійних змін, коли все руйнується, нам конче потрібна солодка вигадка про самих себе, приємні акти самообману про яскраве минуле, що відповідає очищеній теоретичній та історичній моделі – нашим захисним обладункам, джерелу віри в майбутньому. Все це було б по-людськи зрозуміло і не проблематично, якби в реальній політиці, винятково заради практичних цілей не існувало потреби в політико-історичному наративі, щоб виправдати сучасні політичні дії та моральний вибір. Подеколи такий наратив потрібний тільки як аспект міжнародної політики чи як код у системі інформації та публічної комунікації.

У нашу дивну добу – добу безупинного самовідкриття та саморозкриття – ми постійно маємо бути вмотивовані шляхом легітимізації дискурсу, що спирається на сенсації, сучасну систему вигадування славетного минулого та потік історій, які визначають і легітимізують нас у світі, куди ми посилаємо сигнали про те, які ми єдині-в-своєму-роді та унікальні. Таким чином, парадокс пам'яті полягає в тому, що іншим ми потрібні переважно як частки реальності та історії, а не як уявна спільнота, об'єднана колективним сприйняттям та відчуттям.

Отож пам'ять, що насправді захищає (а не ідеологічно визначає) нас, приходить іззовні. Пам'ять живе не в нас, а деінде. І умисне забуття – це не вигадка, а факт. У багатьох відношеннях ми суспільство не спогадів, а організованого, систематичного і навмисного забуття. Наше почуття сенсу після тоталітарної модерності, з її світовими війнами та соціальними катастрофами, травмами, що стирали ідентичність та придушували пам'ять, може знову відродитися та зберігати наше теперішнє і минуле замість представляти нас ідеальни-

ми жертвами чи новою політичною сенсацією. На жаль, наша пам'ять нагадує трагічну гру уяви, що вибудовує сама собі пам'ятники, а не мережу зв'язків, які поєднують самокритичну особистість з неупередженою ідентичністю.

Меч свідомого забуття опускається на кожного, хто нагадує нам про наші слабкості та вади. Навряд чи випадково, що мовчання огортає Ричардаса Ґавяліса[119], зневаженого, наче стертого з нашої колективної та офіційної свідомості, хоч мусимо висловити цьому першорядному письменнику, критичному і надзвичайно проникливому журналісту велику вдячність та визнання за наполегливість і точність, з якою він ідентифікував і мужньо змалював найпроблематичніші аспекти нашого життя після відновлення незалежності Литви.

Ось чому не слід дивуватися, що часом мусимо повертати пам'ять і вчитися усвідомлювати своє теперішнє і минуле від народженого на Кубі американського джазового трубача, який приїхав до Литви, щоб нагадати нам про значною мірою забутого видатного трубача, народженого в Україні російськомовного генія Вільнюса, незабутнього соліста «Неаполітанського танцю».

Великий обсяг негативної інформації, брутальних зображень і насильства в литовських ЗМІ викликає запитання, чи причини, з яких публікують таку інформацію, криються в надзвичайній комерціалізації чи в замаскованому культі сили? На перших сторінках газет, що проголосили себе «серйозними», з'являється інформація про шалені та жорстокі бійки в місцевій пивничці між партнерами чи подружжями, що зловживають алкоголем. Кримінальних хронік у Литві так багато, що аж не віриться, що ми живемо в країні, яку не стрясають хвилі війни й якій досі вдається зберігати внутрішній соціальний мир. Важко-бо знайти якусь іншу країну, чиї місцеві ЗМІ друкують так багато негативної інформації та репортажів про насильство.

Робилися спроби пояснити цю тенденцію зростанням

---

[119] *Ричардас Гавяліс* (1950–2002) – литовський прозаїк, драматург, публіцист.

бульварної преси та комерціалізацією журналістики в цілому. Втім в будь-якому разі такий аргумент не зовсім переконливий. У багатьох країнах преса і телебачення зазнають швидкої комерціалізації, особливо телебачення. Але ні в Англії, де преса і телебачення так само перебувають під впливом стрімкої комерціалізації, ні в країнах Бенілюксу чи Скандинавії, не можна побачити такої кількості сцен насильства. Не кажучи вже про те, що навіть їхня бульварна преса завагалася б, чи представляти ту інформацію, якою вже «ситі» литовці.

Тож як можна пояснити цей вибух брутальності й культу сили в Литві та визначити його причини? Чи до відкритої комерціалізації призвів просто брак кваліфікованих журналістів і гідних альтернативних ЗМІ, чи причини криються в іншому? Чи ми відстаємо від Заходу, чи навпаки, звільнившись від високої культури, перебуваємо в центрі сучасного варварського авангарду, далеко попереду Заходу, де багатий цивілізаційний спадок ще спроможний зупинити та стримати цей вибух брутальності й вульгарності?

А може, ми в полоні нового варварства, що тільки-но рухається на Захід, – капіталізму без демократії (поки що це китайська і сьогоднішня російська модель, але не можна відкидати її поширення в світі), вільного ринку без особистої свободи, посилення економічної диктатури й супровідного зникнення політичного мислення, остаточного перетворення політиків у частину масової культури та шоу-бізнесу при передачі реальної влади й управління в руки не публічно обраних представників, а тих, кого вибирає найбільш владний і неконтрольований громадськістю сегмент суспільства – керівники центральної бюрократії, бізнесу і медіа?

Навіть коли в цих похмурих припущеннях є хоч маленька зернина істини, це однаково не пояснює нашу незвичайну здатність створювати емоційне пекло і представляти свою країну так, ніби її вразила катастрофа, чи вона перетворилася в найжахливіше місце на Землі. Дивно, що це внутрішнє пекло витворюють самі литовці. Я спілкувався зі своїми студентами з Косово, Албанії, Боснії та Герцоґовини й Сербії – кра-

їн, у яких були і залишаються реальні проблеми. Скарги чи розмови про проблеми Литви виглядали надуманими, навіть недоречними в порівнянні з країнами, де по-справжньому сьогодні жорстока і трагічна ситуація.

Ключем до розв'язання нашої проблеми може бути проста деталь: ми не пов'язуємо (абсолютно безпідставно) два взаємопов'язані та визначальні фактори – перенасичення новинами про насильство та їхнім зображенням у наших ЗМІ з психоаналітичними наслідками нашого, безсумнівно, садистського і мазохістського політичного коментаря, коли головною метою є применшити інших і себе. Наша брутальна та образлива манера говорити про інших і про себе, тобто, соціальні та політичні коментарі як повільний процес самозаперечення і знищення, насправді, не має нічого спільного з критикою.

Здорова критика – це побудова альтернатив і перевірка думок чи дій з позицій логіки або інших знань чи відомих способів мислення. Усний чи розумовий канібалізм або моральне знищення одне одного може означати єдине – відмову від вільних і відкритих дискусій та придушення їх ще до початку. Мова садизму широко застосовується для того, щоб контролювати, завдати прикрості й завдяки цьому знищити предмет, що обговорюється, а мова мазохізму типова для тих коментарів про себе, що їх навіть найлютіший ворог окремого індивіда чи країни не вигадав би.

Як зазначив Ерих Фром, тільки той, хто не зацікавлений у таких темах, може вважати, що садизм і мазохізм є внутрішніми властивостями характеру чи особистості, які суперечать одне одному. Насправді, вони тісно пов'язані й часто заплутані в один садистсько-мазохістський вузол власне тому, що походять із одного джерела – страху самотності, відкинутості світом та ізоляції. Оскільки свободу слабші індивіди зазвичай розуміють як оголеність та беззахисність перед темним і ворожим світом, єдиним порятунком є зруйнувати чужий дух чи власну особистість.

У сказаному вище я не маю на думці авторитарне поне-

волення тих, хто просто читає і дивиться жорстокі ЗМІ – про жертви тут не йдеться. Ці ЗМІ створює авторитарна особистість. Це і помста світові, і діалектика покори та влади, і радість від приниження себе та інших.

4

СПОЖИВАЦЬКИЙ УНІВЕРСИТЕТ: НОВЕ ПОЧУТТЯ БЕЗГЛУЗДОСТІ ТА ВТРАТИ КРИТЕРІЇВ

Леонідас Донскіс:

Мій фінський приятель, професор із Гельсінкі, якось зізнався мені, що для окремих його колег Естонія є прикладом найгіршого кошмару політики лібертаріанства[120]. Таке зауваження, якби було зроблене публічно, могло б завдати удару по світлій мрії литовців опинитися на місці естонців, які раділи сусідству Фінляндії й тішилися тим, що на відстані 70 км було життя, що кардинально різнилося від пострадянських травм і болючих дилем. Цю мрію мій колега розвалив, наче картковий будиночок.

Забагато індивідуалізму, розпорошення та подрібнення соціальних зв'язків, замало чутливості та співчуття, величезний розрив між можновладцями та звичайними людьми, відсутність держави суспільного добробуту – от головні пункти, на які вказав мій фінський приятель. Іронія полягає в тому, що вихідці з посткомуністичного світу, які завжди сприймали Захід як рай свободи та громадянських вольностей – не без певних вад капіталізму, – з'ясували, що захоплюються побічними ефектами економіки вільного ринку, що проявляється в нашому новому способі мислення та відчуття.

«Життя в Гельсінкі – це наче постійна неділя, а життя в Ризі – ніби постійний ранок понеділка», – зазначив один

[120] Термін, що охоплює цілий спектр політичних філософій, які просувають ідею індивідуальної свободи та мінімізації розміру державного апарату/втручання.

латвійський аспірант після мого семінару в Гельсінкі. Я б міг зауважити, нагадавши, що ми, східні європейці, проминули стадію політичного і морального індивідуалізму індустріальної доби. Будучи відірваними від соціальних і політичних процесів, що відбувалися на Заході, понад п'ять десятиліть, ми опинилися в добі, як ви визначили, плинної сучасності, з її набором інструментів для забезпечення нашої здатності для об'єднання – згідно з вашою термінологією, стратегією «зроби це сам» і мисленням «перебраної відповідальності за світ», Facebook-ом як утіленням плинної дружби, тобто, послабленням людських зв'язків, і соціальними мережами в Інтернеті як новою політикою залучення і відчуження.

ЗЦС є новим кодексом поведінки, що широко застосовується сучасною людиною як нова моральна відповідальність. Були часи, коли існували інші очікування – скажімо, науковець чітко знав, що знайдуться видавець і дизайнер, спроможний створити макет книжки, а також менеджер, здатний розробити вправну стратегію промоції та продажу. Зрештою, хоч і не в останню чергу, ми сподівалися отримати плату за свої зусилля, а не самим платити видавцеві за роботу, яку виконали на його користь.

Сьогодні становище значною мірою змінюється. У більшості випадків – на щастя, аж ніяк не завжди – ми мусимо заплатити, тоді надати готову до друку верстку книги, а також узяти відповідальність за маркетингову стратегію. Зроби це сам. Будь викладачем, ученим і менеджером одночасно в одній особі. Знайди гроші для дослідження, здійсни дослідження, опублікуй монографію, а тоді проведи інформаційну кампанію з метою промоції. Зроби це сам. Можна зробити з себе все, що завгодно. Чоловіка чи жінку, зобов'язаних собі самим за погодженням чи механічно, замість вільного вибору. Але це вже більше не мрія графа Джованні Піко делла Мірандоли[121] про індивіда, здатного створити самого себе.

[121] *Джованні Піко делла Мірандола* (Giovanni Pico della Mirandola, 1463–1494) – італійський філософ доби Відродження, представник раннього гуманізму.

Парадокс полягає в тому, що людину тепер формує глобалізація та її анонімні сили.

Якоюсь мірою це в дивовижний спосіб відтворює мрію Карла Маркса. Марксизм у його витоках з багатьох причин можна вважати різновидом технологічного детермінізму. Обурення Маркса на сучасний розподіл праці як головну причину розколу людської особистості й відповідне відчуження від витворів та продуктів праці розкривають у марксизмі незграбну реакцію на «тверду модерність».

Згідно з Марксом, гуманізація науки і техніки можлива лише при комунізмі, новому соціально-економічному устрої, що означатиме кінець передісторії та початок реальної історії. А отже, комунізм гармонізує людську особистість, розколоту сучасним розподілом праці та капіталізмом. Це буде досягнуто шляхом цілковитого визволення людського творчого потенціалу, пригніченого досі способом виробництва, заснованого на розподілі праці та винятково розвинутій спеціалізації. Ми зможемо виконувати фізичну працю і тішитися нею, але водночас розвивати наші розумові, духовні та інші здібності, пов'язані з творчістю та уявою. Ми зможемо за бажанням або на чийсь запит проявляти свої чудові здібності як робітники, науковці або митці. Тут чітко проглядається утопічність марксизму, незважаючи на його тиради проти ранніх утопій і французького утопічного соціалізму.

Сьогодні це вже не смішно. Замість гармонізувати та узгоджувати якості душі, ми стаємо індивідами автоматично. Ми ніби діємо від імені світу. Мусимо розв'язувати всі тяжкі проблеми, створені попередніми генераціями. Очікується, що ми знайдемо вихід з найскрутніших моментів сучасності – як мужні, самовпевнені, самодостатні, ризикові та свідомі індивіди. Кого обходить, що ви попереджаєте нас знову і знову, що немає локальних рішень для глобально створених проблем і що індивіди не можуть виступати життєздатною і достатньою відповіддю на соціальні та політичні виклики, які стали частиною нашого життя радше випадково та з примхи історії, а не внаслідок свідомого вибору. Наскільки це

справедливо для країн Балтійського регіону, лабораторії нестерпно легких, швидких і безупинних змін. Щодо нашої долі бути індивідами зі згоди світу чи просто механічно, то мені на думку спадає сцена з геніального фільму «“Житіє Брайана за Монті Пайтон”». Брайан, єрусалимський юнак, якого хибно вважають Ісусом, прокидається після ночі пристрасного кохання і голим визирає у вікно. Його вітає натовп. Охоплений розпачем, прагнучи позбутися шуму і відчуваючи лють до правовірних, він вигукує: «Ви ж бо всі індивіди! Ви всі різні!» «Так, ми всі індивіди», – відлунює натовп. І лише самотній голос протестує: «А я – ні».

Так, ми всі індивіди сьогодні. Радше за загальним схваленням чи автоматично, а не внаслідок драматичного та напруженого морального вибору. Сучасність прагне повністю контролювати нашу пам’ять і мову. Вінстон Сміт з роману «1984» намагається пригадати веселу пісеньку дитинства, яку підхоплює і закінчує інший герой твору, О’Браєн, удаваний друг і товариш Вінстона по зброї у святій справі опору режиму, який виявляється високоповажним чиновником внутрішньої партії. Орвелівська Океанія, в якій створено нову мову – новослів, – має стати місцем, де цілковито зміниться людське сприйняття і розуміння простору і часу. За допомогою цієї мови ніхто вже не зможе зрозуміти Шекспіра.

Це означає, що реальність, представлена в класичному літературному творі, може стати невпізнанною. Радикальна зміна світу ідей і системи понять дозволить легко відрізати людей від виміру минулого. А опанувавши світ ідей і систему понять, можна впевнено оперувати історією людства так, як цього вимагає колективний соліпсизм, утверджений Великим братом і Партією.

Як було сказано вище, в романі Замятіна «Ми» йдеться про загибель класики, загибель минулого. В контексті антиутопій Замятіна, Гакслі та Орвела словосполучення «технократичний тоталітаризм» можна вважати плеоназмом, оскільки іншої форми тоталітаризму вони просто не уявляють.

Який тип уяви лежить в основі утопій та антиутопій?

Вичерпну відповідь дати важко. Ідеться про таку форму уяви, в якій сюжетні лінії нав'язують ліберальні, консервативні чи соціалістичні погляди та почуття. Але утопії та антиутопії не були б створені без консервативного напрямку цієї форми уяви, без консервативного почуття, прихованого в сучасній моральній уяві. Романи Євгенія Замятіна «Ми», Джорджа Орвела «1984» та Олдоса Гакслі «Чудовий новий світ» змальовують безпам'ятний світ, позбавлений публічних історичних архівів і гуманітарних наук у цілому, подібно тому, як роман Луї-Себастьяна Мерсьє «Рік 2440» представляє майбутній світ, у якому історії немає місця. У Франції двадцять п'ятого століття більше не вивчають і не викладають історію, оскільки вивчення людської недоумкуватості та безглуздих вчинків є ганьбою. Як може розумна людина вивчати минуле, наскрізь просякнуте забобонами та відсталістю?

У філософському контексті творів Кундери історія постає як безглузда і мовчазна моральна альтернатива брутальності геополітики й політики влади, яку провадить сильний. Пам'ять стає засобом малого і слабкого, в той час як забуття краще відповідає інтересам великого і могутнього. При цьому пам'ять постає альтернативною моральною уявою проти логіки сили. Пам'ять сильного є винятково вшануванням успішного досвіду в розумінні терміна Ніколо Макіавеллі *verità effettuale* («дієва правда»). Пам'ять є досвідом, а не невловимими здібностями чи можливостями людини.

Такі роздуми Кундери не вичерпують, однак, розуміння ним способу, в який пам'ять діє в сучасному світі. Кундера припускає, що сутністю пам'яті є свідома спроба зберегти або продовжити існування того, що на це заслуговує. А отже, культурний канон є формою існування організованої пам'яті. В межах організованої пам'яті Шекспір, Ван Дейк, Галс чи Рембрандт, які описують, портретують або якось інакше індивідуалізують своїх сучасників, стають складовою процесу свідомого продовження ще чийогось існування.

Питання про те, чи виживуть у двадцять першому столітті університети як визнані класичні інститути освіти та науки,

більше не видається наївним чи невірно сформульованим. Гадаю, що спостерігаючи за тим, що відбувається сьогодні в Європі, особливо у Великій Британії, виправдано шукати розумну стратегію на майбутнє. То що ж робити? Спостерігати, як університети повільно конають чи створювати альтернативи, які існуватимуть довше за терміни перебування політиків у парламенті та в уряді?

Проблема достатньо зрозуміла: її можна пояснити простими словами й доступною мовою. Велике перетворення університетів розпочала Марґарет Тетчер, яка, по суті, зруйнувала стару академічну систему. Як можна було очікувати, тільки кращі університети витримали й пережили її реформи, хоч певні зміни відбулися і в них. Найвідкритішими до змін були університети, що почувалися найменш захищеними – іншими словами, учбові заклади, що посідали в рейтингу місця трохи чи значно нижчі від університетів у верхній частині рейтингу. Найдивніше, що цей процес поширюється на Європу. Протягом багатьох років колеги з різних європейських країн небезпідставно заздрили фінській академічній системі (з якою я добре обізнаний). Але тепер усе змінилося, бо Фінляндія запровадила суміш американської та британської моделей, головна ідея якої є тією самою: заробляйте гроші самі – без допомоги з боку держави чи навіть університету. Як визнають сьогодні оглядачі академічного світу та аналітики в США і Великій Британії, існуюча у Сполучених Штатах Америки внутрішня управлінська модель асоціації вищих шкіл Ліги плюща та великих університетів Каліфорнії, яка ніколи не мала нічого спільного з державною політикою, стає сьогодні в Європі новою адміністративною політикою, що її нав’язує уряд. Це революція чиновників, які виступають від імені свободи та конкуренції, але постійно нехтують цими цінностями.

Копіюючи американські приватні університети і, особливо, бізнес-школи, британські та європейські чиновники і політики запозичили весь адміністративний жаргон, що нагадує Орвелівську новомову, для управління університетами на

засадах бізнес-корпорації. Найсумніше в цьому те, що вони підтримують логіку швидких результатів і досягнень. По суті, університет, що має дотримуватися логіки (якій не зраджували протягом століть) обачного мислення, неквапливої творчості та зваженого існування, сьогодні змушений перетворитися на підприємство, що швидко реагує на коливання ринку, зміни громадської думки і політичного середовища. Така ціна масової вищої освіти в масовій демократії та масовому суспільстві.

Можливо, логіка швидкого споживання і миттєвого реагування, справді, дозволила розробити критерії ефективності фабрик, майстерень, компаній і крамниць в індустріальну добу. Але перенесена в університети і дослідницькі інститути постіндустріальної та інформаційної доби ця логіка стає безглуздою та абсурдною. Швидких результатів можна досягти в простих системах чи працюючи на рівні народної освіти. Але справді глибокі знання, фундаментальні проекти, гуманітарні та соціальні науки, що змінюють світ ідей, на відміну від прикладних технологій та популярних теорій, не можуть бути розвинуті швидко і призначені для швидкого споживання просто тому, що їхня основна турбота – це школи філософії та самокоректовні процеси, які не можуть бути спожиті за кілька днів.

Пригадую історію, яка чудово ілюструє цю похмуру пародію на все, що досі символізувало європейські цінності та високу культуру. Мій колега з Талліннського університету несподівано зіштовхнувся з серйозними проблемами, коли міністр освіти Естонії засумнівався, чи заслуговує він на титул професора. Виявилося, що в цього фахівця з питань культури Відродження та італійської літератури було менше публікацій, ніж у його колег, які встигли підготувати безліч статей, прочитаних на конференціях чи надрукованих у журналах. Професорам із Таллінна було нелегко довести міністру, що поки інші друкували одну статтю за іншою, без якихось нових вагомих доказів, обґрунтувань та посилань, цей дослідник Відродження підготував коментарі для нового естонського

видання «Божественної комедії» Данте. Справді, чи може вчений у галузі класичної літератури мріяти про щось більше, ніж підготувати коментарі та вступне слово до видань творів Данте, Петрарки чи Шекспіра? Але як пояснити це міністру – бюрократу, який рахує кількість публікацій і підсумовує бали? Данте тут не аргумент.

Боюсь, що через кілька десятиліть гуманітарні науки, що не були знищені, спотворені, заблоковані чи позбавлені підтримки, залишаться тільки в елітних університетах Європи та США. Всі інші творці та споживачі академічної нездорової їжі пожертвують гуманітарними науками заради програм (як-от, бізнес, менеджмент, економіка, право, політичні науки, соціальний захист і догляд), на які є попит (і які, власне, цінуються через цей високий попит).

Отож, єдина надія залишається на заклади Ліги плюща, елітні університети Каліфорнії та понад п'ятдесят кращих європейських університетів, які зберігають логіку інтелектуальної та творчої *слоуфуд* («повільної їжі»). Всі решта перейдуть до категорії *фастфуд* («швидкої їжі»). Гурман краще голодуватиме, ніж дуритиме себе порожньо калорійною їжею: краще спожити менше, але справжніх продуктів, походження, цінність і спосіб приготування яких відомі – саме такий підхід лежить в основі Міжнародного руху Слоуфуд[122] Джакомо Майолі.

Капіталізація університетів і фактично лібертаріанська модель їхнього розвитку, нав'язана згори державною бюрократією, є такою мірою безглуздими, що навіть великі ліберали – передусім, ліберальні економісти та політичні філософи – ніколи не мріяли про таке. Це – академічний капіталізм без свободи, різновид технократичної та бюрократичної тиранії, запровадженої в ім'я свободи і прогресу. Водночас,

[122] *Слоуфуд* (slow food) – міжнародний рух, що виник в Італії 1986 року і поширився світом. В основі його лежить створення закладів громадського харчування, що протистоять системі фастфуд – забезпечують здорове харчування, а не «порожні калорії», і зберігають традиції національної та місцевої кухні.

це – технократичний симулякр вільного ринку, в якому конкуренцію сформовано за критеріями, підібраними настільки тенденційно, що це забезпечило перемогу певним привілейованим інститутам.

Варто сказати кілька слів про академічний капіталізм, що примусово поширюється через бюрократичне управління та знищення автономності університетів і наукової свободи. Вочевидь, це не здивувало б, якби йшлося про Китай, Сингапур чи Росію, але коли йдеться про Європу, стає просто страшно. До речі, подібна логіка не випадкова – сьогодні технократія є не меншою загрозою демократії, ніж такі держави, як Китай чи Росія, де політична тиранія тісно пов'язана з ідеологією вільного ринку, вибірковим застосуванням його практичних елементів та притаманною державною корупцією.

Що значить наукова свобода для поєднаних у симбіозі бюрократії і класу політиків? Не більше за перешкоду для технічно організованого соціального контролю, що вимагає від викладачів та дослідників подавати стандартизовані звіти про свою діяльність, які лягають в основу розподілу і використання державних коштів. Науковців, які не плазують і не вважають себе комусь зобов'язаними, варто тримати в невіданні і постійній напрузі, щоб вони усвідомили, хто господар становища, і відпрацювали на університет, програму чи факультет за отриманий привілей чи вигоду. Відтак, вони відповідно перетворюються на васалів та пажів, забуваючи всю риторику про свободу та незалежність.

Утім, це надто поверхова логіка. Управління недержавними університетами в США успішне не тільки тому, що традиція приватного спонсорства та підтримки в Америці незрівнянно глибше, ніж у Європі, а й тому що в США справді міцна і глибока відданість соціальних партнерів і донорів (включаючи колишніх випускників) своїм університетам, а не вертикальна експлуатація цих партнерів і донорів для просування державної бюрократії та політиків. Опікунські ради, що наглядають за коледжами та університетами в США, від-

різняються від університетських рад, що нині сформовані в окремих країнах Європи. Перші керуються моральними принципами громадянської та наукової відповідальності та довгострокового зобов'язання, в той час як другі є випадковими колективами для зміни (чи навмисного утримання) окремих вищих керівників.

Таким чином, головна загроза Європі полягає в тому, що в багатьох країнах зі слабким політичним класом і неглибокою демократичною традицією знищення академічної свободи та автономності університетів неминуче деформує саму політику. Коли навіть в Італії, батьківщині Болонського університету, автономність більше офіційно не підтримується, то чого чекати від країн, де для політиків свобода думки існує доти, доки дозволяє їм почути те, що вони бажають почути? Політики в такий спосіб пилять гілку, на якій сидять.

Звідки брати ресурси для відродження політичного життя, створення класу гідних політиків, виховання громадських діячів, якщо більше немає острівців свободи, де великою цінністю вважається не швидка відповідь на складні питання, а збереження творчої та рефлективної напруги протягом кількох десятиліть, щоб наступні покоління змогли отримати безліч повчальних відповідей?

Загалом, як ми зможемо сформувати наступне покоління європейських інтелектуалів і політиків, якщо молоді люди не матимуть можливості дізнатися, що таке не звульгаризований, не прагматичний, не інструменталізований університет? Якщо студенти ніколи не зустрінуть вільного професора, який не перед ким не принижуватиметься, або науковця, який дотримуватиметься принципу *pauca paucis* («мало в малому»), звідки вони навчаться визнавати і поважати свободу думки та інтелектуальної цілісності?

Європейські університети неодноразово у своїй історії переживали політичні інститути, осередки влади, навіть держави. Сподіваймося, що вони переживуть їх і в майбутньому, хоч в окремих випадках це може бути пірровою перемогою і коштуватиме їм їхнього символу громадського просвітни-

цтва в епоху сучасного варварства. Сьогодні уряди та чиновники свідомо тримають наукові громади в зоні невизначеності, невідомості, непевності; вони постійно реформують і деформують університети і в такий спосіб позбавляють науковців почуття певності. Постійні зміни стають чудовою формою соціального контролю.

Зиґмунт Бауман:

Ви кажете «велике перетворення університетів розпочала Марґарет Тетчер, яка, по суті, зруйнувала стару академічну систему». Я б радше замість «розпочала Марґарет Тетчер» сказав би «розпочалося за Марґарет Тетчер», вказуючи на збіг у часі, а не на причинний зв'язок і непохитний та безапеляційний розподіл авторства і віктимності. Пригадую, як Стюарт Гол[123], один із найтонших і найпроникливіших мудреців, яких я зустрічав, нагадав нам багато років тому, що на відміну від Фолклендських островів, Марґарет Тетчер не відправляла експедиційне військо морських піхотинців та авіаносців, щоб виконати цю роботу з демонтажу; ми зруйнували все власними руками – руками науковців – охоплені одним пориванням, старанно, продумано і майстерно, як тільки могли. Ми вишикувались у чергу, змагаючись за те, щоб приєднатися до команди підривників. Ми всі співучасники цього процесу: навіть ті небагато з нас, хто начебто протестував, але так і не знайшов у собі мужності та рішучості зупинити розпад. Звичайно, я не стану заперечувати, що саме Тетчер ввімкнула зелене світло і випустила звіра з клітки. Але переконаний, що – з Тетчер чи без неї – шанс зруйнувати «стару британську академічну систему» був тією пороховою бочкою, що чекала тільки на іскру, і що жоден детонатор, хоч би який потужний, не запустив би вибуховий процес «перетворення», якби ця порохова бочка не була наповнена по вінця.

Слід додати, що з роками вердикт Стюарта Гола аж нітрохи не втратив своєї актуальності. Весняне, за 2012 рік

[123] *Стюарт Гол* (Stuart Hall, нар. 1932 р.) – британський соціолог культури і масових комунікацій, один із засновників сучасної культурології.

число журналу «*Hedgehog Review*»[124] було присвячене явищу, названому «корпоративний професор» – зміст видання визначено як відвертий і належний опис поточного стану університетів. Автори цього числа, як зазначають видавці, зосереджують увагу на тому, «в який спосіб професори самі стали пайовиками чи були перетворені корпоративною культурою університетів, виглядаючи навдивовижу мовчазними щодо цілей та цінності вищої освіти». Один із авторів, Марк Едмунсон (у статті «Під знаком сатани: Вільям Блейк у корпоративному університеті»), зізнається, мовляв, «часом вважає, що потенційних інтелектуальних ідеалістів більше серед адміністраторів, ніж серед викладачів», його підтримує Гайє Тачмен (у статті «Зважені та виміряні; професори в універі Воннабі[125]»), знаходячи професорів «заклопотаними досягненням показників продуктивності та впливу часом заповзятіше за адміністраторів»; щодо останніх авторка зазначає, що відтоді, як «ректор універу Вон повірила у корпоративне планування, як і її попередники, то перейнялась бажанням університету привабити клієнтів завдяки визнаному бренду і поліпшеному рейтингу». Видавці завершують випуск риторичним питанням, на яке не готові відповісти: «Коли професори не можуть сказати, що вони роблять і чому це важливо поза ринком, тоді, хто може?»

У своїх пошуках глибших причин і ширших наслідків скрутного становища, в якому опинилися американські університети, Генрі Жіру[126] виходить далеко за межі університетських кампусів, знаходячи одну причину у «великій брехні», що «поширює міф, ніби система вільного ринку є лише механізмом для забезпечення свободи людини та захисту демократії», що само по собі є результатом вже традиційного «дефіциту освіти й загальної культури (соціальної та по-

[124] Міждисциплінарний науковий журнал, що видається тричі на рік Інститутом прогресивних досліджень у галузі культури (IASC) при Вірджинському університеті (США).

[125] Вигадана назва університету від англ. «*want to be*» («хотів би бути»).

[126] *Генрі Жіру* (Henry Giroux, нар. 1943 р.) – американський критик з питань культури.

літичної) неграмотності, яка сприяє цьому»[127]. Епіграфом для свого дослідження Жиру взяв цитату з Мартина Лютера Кінґа: «Немає нічого небезпечнішого у світі за щире невігластво і чесну дурість...»

Сіяти, прищеплювати, поширювати і культивувати «невизначеність, невідомість і непевність», як ви вірно відзначили, є дійсно стратегією панування, яку використовують у плинній сучасності для того, щоб витіснити застарілу, громіздку, конфліктну і надзвичайно витратну стратегію дисциплінованості, підперту ретельним контролем і докладними нормативними правилами. Дивно, якби університети були виключені з цієї загальної тенденції припинити регулювання, що лежить в основі всього: з точки зору урядів, що потерпають від «ціннісно-нейтральних» (читай: байдужих до цінностей) правил фондових ринків, фондових бірж і біржових брокерів, якоїсь різниці між університетами та іншими корпораціями практично не існує. До університетів, так само як до інших суб'єктів, що перебувають у метаболічному зв'язку з рухливим і хижим-на-прибутки капіталом, застосовується правило «хай встановлять самі свій рівень» (вперше проголошене Норманом Ламонтом[128] у його публічній заяві про те, що фунт стерлінгів виходить за межі «валютного тунелю»). Змальована вами характерна нестабільність та уривчастий рух, породжені необхідністю помічати і слідувати – без затримки, миттєво, не вагаючись – за кожною щохвилинною зміною в настроях ринку, цієї «матері всіх невизначеностей», є наслідком такої стратегії панування «хай тримаються на поверхні» (читай: хай потонуть чи випливуть) – менш обтяжливої та громіздкої (і більш повернутої до ефективності), ніж та, що була очорнена і, зрештою, замінена нею. Сама така стра-

[127] *Henry A. Giroux*, «Beyond the politics of the big lie: the education deficit and the new authoritarianism», Truthout, 19 червня 2012 р., за адресою: http://truth-out.org/opinion/item/9865 (на червень 2012 р.).

[128] *Лорд Норман Стюарт Г'юсон Ламонт* (Norman Stewart Hughson Lamont, нар. 1942 р.) – британський політик, 1998 р. член палати лордів. Працював на різних посадах у кабінеті М. Тетчер, у 1990–1993 рр. був міністром фінансів в уряді Джона Мейджора.

тегія лежить в основі вимушено мар'яжу між університетами, зосередженими на вічних речах, і ринковими рундуками, що розпродують товари заради миттєвого прибутку.

Попередня стратегія, що нині дискредитована, відкинута і підмінена сьогоднішньою стратегією комерціалізації, яка відмовляється визнати будь-яку цінність, що не має комерційного значення, будь-яку можливість, за винятком продажу, не обов'язково передвіщала більшу безпеку для характерних університетських цінностей, які ви так гостро і точно окреслили. Пригадую, як у роки моєї праці в університеті Британії, що співпали з останніми конвульсіями старомодного управління, існували диктаторські обмеження, без жодного можливого винятку, на прийом до університетів, встановлені «кадровими комісіями». Ті обмеження розраховувалися на основі ринкового попиту на певні професії. Як правило, попит змінювався набагато швидше, ніж можна було здобути ті професії. Вердикти кадрових комісій показали, що узгодження пропозицій робочої сили з попитом виявилися засобом створювати дефіцит чи надмір професій...

Утім, крім дурниць у формі управлінських правил і контролю, існували й інші причини сьогоднішніх вивертів і судом університетської політики; на мою думку, ці причини є більш істотними, але менш визначеними.

Гадаю, всі беззаперечно погодяться, що місією освіти, відколи її назвали в античні часи «пандеєю»[129], була, є й, вочевидь, ще довго залишатиметься підготовка нових членів суспільства до суспільного життя, в яке вони збираються вступати. Але коли так, тоді освіта (включаючи вищу освіту) переживає сьогодні найглибшу і найістотнішу кризу в історії: ту кризу, що зачіпає не тільки якусь частину з успадкованого чи набутого звичного способу дії та реагування, а сам сенс існування (*raison d'etre*): ми сподіваємося підготувати молодих людей для життя у світі, що (на практиці, а не просто в теорії) відкидає власне ідею «бути підготовленим» (тобто, від-

[129] *Пайдея* (грец. παιδεία – виховання дітей) – процес підготовки громадян в античному полісі, формування зрілого чоловіка з дитини.

повідно кваліфікованим і навченим, щоб не бути захопленим раптово подіями чи мінливими тенденціями) як неважливу і порожню. Перші університети засновані в ті часи, коли були збудовані готичні собори, й гадалося, що вони існуватимуть коли не вічно, то принаймні також до Другого пришестя. Проте нині, через десяток поколінь, їхні спадкоємці мають виконати свою місію «підготовки до життя», коли більшість архітекторів не погодяться на будівництво без супровідного дозволу на демонтаж через двадцять чи менше років.

Стівен Бертман[130] запровадив поняття «ця-хвилинна культура» і «кваплива культура», щоб означити спосіб життя в нашому суспільстві[131]. Справді, вдалі терміни, зокрема, дуже влучні, коли ми намагаємося розкрити природу людського життя в плинній сучасності. Можна сказати, що ця природа особливо вирізняється своїм (наразі унікальним) *переглядом значення часу.*

Близько десяти років тому я висловив припущення, що у добу «суспільства споживачів» плинної реальності час сприймається не у вигляді циклічного чи лінійного, як його сприймали в інших суспільствах модерної чи домодерної історії; тепер час бачиться *пуантилістичним* – розбитим на безліч окремих фрагментів, кожен із фрагментів зведений у точку, що ще більше наближує геометричну ідеалізацію часу до невимірності. Як ми, безперечно, пам'ятаємо зі шкільних уроків з геометрії, у точок немає довжини, ширини чи глибини: вони існують, можна сказати, *до* простору і часу; тобто, просторові та часові виміри ще не народилися чи не з'явилися. Але так само, як з тієї єдиної точки, що обернулася «великим вибухом», почався всесвіт, за визначенням сучасної космогонії, у кожній точці, за припущенням, ховається безмежний потенціал для розширення і безмежні можливості, що чекають на

[130] *Стівен Бертман* (Stephen Bertman) – дослідник античної культури, автор низки книжок про Стародавню Грецію, Месопотамію, Рим, сучасну культуру, почесний професор Віндзорського університету (Канада), громадський діяч.

[131] *Див.:* Stephen Bertman, Hyperculture: The Human Cost of Speed (Praeger, 1998).

вибух після відповідної іскри. Та чи це станеться, неможливо передбачити з точок, які цьому передують.

Таким чином, кожну точку можна розглядати чи уявляти наповненою можливістю іншого «великого вибуху», хай і на значно скромнішому рівні, оскільки може йтися про особистий рівень. Послідовні моменти життя і надалі сприймаються моментами, зарядженими можливостями, незважаючи на багато доказів того, що більшість шансів, як правило, залишаються неправильно зрозумілими, не поміченими чи пропущеними, більшість точок виявляються беззмістовними, а більшість спалахів ніколи не приносять плодів. Якби скласти мапу пуантилістичного життя, вона б нагадувала кладовище нереалізованих можливостей. Або, залежно від точки зору, цвинтар змарнованих шансів: у пуантилістичному світі рівень ранньої смертності та несправджених надій дуже високий.

Саме з цієї причини «це-хвилинне» життя прагне бути стрімким, гарячковим, незмінно кваплививим. Шанси, що можуть міститися в кожній точці, залишаться в ній назавжди (пам'ятаймо, що точки мають безмежно коротку тривалість життя!); а що цей *особливий* і *винятковий* шанс притаманний особливому і винятковому моменту, то «другого шансу» вже не буде. Кожну точку можна переживати, як новий початок, але у переважній більшості випадків фінішна лінія з'являється відразу після старту, між якими майже відсутні події. Тільки безупинне розширення *множини нових початків* могло б – хіба що могло б – компенсувати надмірність фальстартів. Великий простір нових початків, що уявляється попереду – точки, не перевірені на потенціал «великого вибуху», а отже, ще не дискредитовані, – означає, що надію врятовано з-під уламків передчасних завершень, або, радше, безплідних перших кроків.

У «це-хвилинному» житті жадібного споживача нових вражень причиною поспішності є не бажання *здобути* і *зібрати*, а бажання *позбутися* і *поміняти*. Таке приховане послання кожної комерційної реклами, що обіцяє нову і незвідану можливість щастя. Упало – пиши пропало. Або «ве-

ликий вибух» відбувається просто зараз, цієї миті та з першої спроби, або ж немає більше сенсу затримуватися в цій точці; саме час рухатися до іншої точки.

У суспільстві виробників, що тепер відходить у минуле (принаймні, у нашій частині планети) порадою в подібному випадку могла б стати порада «докладати більше зусиль», але тільки не в суспільстві споживачів. Тут несправні інструменти радше викидають на смітник, замість загострити й знову використати з більшим умінням та старанністю, щоб досягти кращого результату. Це правило однаковою мірою стосується як інструментів і прийомів, що перестають дарувати обіцяне «повне задоволення», так і людських взаємин, що породжують «вибух», але не такий «великий», як очікувалося. З особливою поспішністю відбувається перехід від однієї точки (що не виправдала, не виправдовує чи не обіцяє виправдати надій) до іншої (ще не випробуваної). Слід бути обережним, пам'ятаючи про гіркий урок Фауста: покарання пеклом за бажання, щоб єдина мить – тільки тому, що вона прекрасна – тривала вічно…

Іншим чинником, що діє в злагоді й тісно пов'язаний із «тиранією моменту» (за визначенням Томаса Гюланда Ериксена[132]), є те, що можна назвати «інформаційним потопом». На наших геть переповнених споживацьких ринках спершу з'являються нові товари, а тоді їм шукають вжитку; багато з них, якщо не більшість, так і викидають, не знайшовши застосування. Саме тому найголовніше в маркетинговій справі спокуса і принада, на що витрачається левова частка видатків. І навіть ті нечисленні успішні товари, що змогли виявити чи причарувати необхідність у них, продемонструвати свою відповідність певному бажанню і переконливо заявити про себе, швидко поступаються «новим і поліпшеним» товарам (тобто, тим товарам, які обіцяють зробити все те саме, що й їхні попередники, але швидше і краще, а також із до-

[132] *Томас Гюланд Ериксен* (Thomas Hylland Eriksen, нар. 1962 р.) – професор соціальної антропології в Університеті Осло (Данія), автор низки праць про сучасне суспільство.

датковим бонусом виконати певні речі, про потребу в яких споживач не думав і не збирався їх купувати) – і все це відбувається задовго до того, як виробнича потужність певного товару виконає своє призначення.

Хоч моменти нечисленні, від кількості претендентів примножуються – завважмо – в геометричній прогресії. Звідси бере початок феномен «вертикального штабелювання» – поняття, запроваджене Білом Мартином[133], щоб пояснити дивовижне нашарування музичної моди, коли прогалини та порожні ділянки були заповнені по вінця і навіть із верхом через дедалі більший приплив творів, у той час як промоутерам доводилося лихоманково боротися, щоб розсунути межі тих ділянок[134]. Або запровадження тренінгів цифрових ЗМІ з «мультизавдань», коли учасники знайомилися з кількома джерелами інформації одночасно, хоч і без необхідності засвоювати та запам'ятовувати те, що було передано.

Образи «лінійного часу» і «прогресу» стали найпомітнішими жертвами інформаційного потопу. У випадку з попмузикою всі мислимі ретро стилі виявилися скупченими на обмеженій ділянці уваги музичних фанів, поряд з усіма можливими формами переробки та плагіату, що використовують коротку пам'ять слухачів, маскуючись під останні новинки. При цьому популярна музика є лише одним із проявів, по суті, універсальної тенденції, що однаковою мірою зачіпає всі сфери життя, які обслуговує економіка споживання.

А отже, в такому світі людина змушена сприймати життя дрібка за дрібкою, по мірі надходження, сподіваючись, що кожна нова дрібка буде не схожа на попередню, вимагаючи нових знань та умінь.

Моя приятелька, польська емігрантка, яка живе в одній з країн ЄС, дуже інтелігентна, високоосвічена і творча людина, яка вільно володіє кількома мовами, людина, яка успішно

[133] *Біл Мартин* (Bill Martin, нар. 1956 р.) – професор філософії університету Де Поля (Чикаго), автор низки філософських праць і досліджень сучасної рок-музики.

[134] *Див.:* Bill Martin, Listening to the Future: The Time of Progressive Rock 1968–1978 (Feedback, 1997), p. 292.

може пройти будь-які тести та інтерв'ю щодо працевлаштування, поскаржилася мені у приватному листі, що «ринок праці стає летючим, як павутинка, і крихким, як порцеляна». Протягом двох років вона працювала незалежним перекладачем та юридичним радником, повною мірою відчувши всі злети і падіння ринкової фортуни. Будучи матір'ю-одиначкою, вона шукала більш регулярного заробітку, а тому вибрала постійну роботу з помісячною оплатою. Півтора року пропрацювала в одній компанії, навчаючи майбутніх підприємців складнощам законодавства ЄС, але ризиковані форми нового бізнесу з'являлися нешвидко, і компанія збанкрутувала. Ще півтора року вона пропрацювала в Міністерстві сільського господарства, завідувачем відділу, що відповідав за розвиток зв'язків з новими незалежними країнами Балтії. Після виборів нова урядова коаліція знайшла за краще передати повноваження щодо цієї проблеми приватній ініціативі, тож було вирішено розформувати відділ. Її наступна робота тривала півроку: уряд звично вмив руки, і державну раду з питань етнічної рівності було оголошено зайвою…

Якщо землетрусів ринку праці не достатньо, то є ще універсальний споживацький спосіб існування-у-світі, сформований відповідно до моделі поведінки споживачів у супермаркетах – сповнені обов'язку і спонукувані бажанням зробити свій вибір з-поміж спокус, розставлених на полицях так, щоб зваблювати. Консьюмеристська культура розміщує геть усе у світі – живе і неживе, тваринне і людське – ніби складає величезний контейнер, наповнений догори винятково предметами можливого споживання. А це виправдовує і підтримує сприйняття, думку та оцінку всіх земних суб'єктів стандартами діяльності споживацьких ринків. Ці стандарти встановлюють цілковито асиметричні зв'язки між клієнтами і товарами, споживачами та предметами споживання: перші очікують від останніх винятково задоволення своїх потреб, бажань і прагнень, у той час як другі здобувають своє виняткове значення і цінність тією мірою, якою задовольняють такі очікування. Споживачі вільні відділити бажані від небажаних

чи посередніх предметів, так само як визначити, якою мірою предмети, що видаються бажаними, задовольняють їхні сподівання й як довго ця бажаність залишатиметься непорушною.

Коротше кажучи, бажання споживачів і тільки вони мають понад усе значення. Лише в комерційних рекламах (як у незабутній телерекламі, де крокуючі колони грибів вигукують «Звільніть місце для грибів!») предмети бажання поділяють задоволення своїх споживачів чи відчувають докори сумління, якщо не виправдали цих сподівань. Ніхто насправді не вважає, що предмети споживання, архетипні «речі», позбавлені чуттів, думок та емоцій, ображатимуться через відхилення чи припинення їхніх послуг (так, відправку на смітник). Але й ті, хто задовольняє свій будь-який можливий потяг до споживання, не винні нічого в обмін джерелам насолоди. Точніше, не мають клястися в безмежній відданості предметам споживання. «Речі», призначені для споживання, зберігають свою корисність для споживачів – єдину сутність свого існування, доки (і не на мить довше) їхню здатність насолодидарування не вважають втраченою.

Щойно властивість предметів у насолодо-генеруванні опускається нижче обіцяного чи прийнятного рівня, настає час позбавитися тієї чи іншої слабкої та безрадісної речі: цієї незахоплюючої, блідої копії чи, радше, потворної карикатури на предмет, що колись сяяв і спонукав його бажати. Причиною такої деградації та викидання не обов'язково є якась небажана (чи інша) зміна в самому предметі. Це може бути пов'язане швидше і зазвичай з наповненням галереї, де виставлено, знайдено, побачено, оцінено і здобуто майбутні предмети жадань: якийсь раніше відсутній чи непомічений предмет, краще обладнаний, щоб викликати приємні відчуття, видатися більш перспективним і спокусливим, ніж той, який вже маємо і використовуємо, раптом впадає в око на вітрині чи на крамничній полиці. Або ж користування та втішання наявним предметом бажань триває вже достатньо довго, щоб викликати таку собі «втому задоволення», зокрема тому, що

потенційні замінники, які ще не випробувані й ховають у собі нові, незнані, невідомі й неспробувані задоволення, здаються лише від цього кращими та сповненими (принаймні, наразі) більшої спокуси. Хоч би якою була причина, стає дедалі важче, а то й геть неможливо збагнути, чому річ, що втратила значну частину, якщо не всю свою здатність розважати, не слід було відправляти туди, де їй місце – на смітник.

А що, коли «річ», про яку йдеться, виявляється іншою розумною, свідомою, чутливою, мислячою, здатною робити оцінку та вибір істотою: тобто, іншою людиною? Хоч як неймовірно це може звучати, питання зовсім не дивне. Чимало років тому Ентоні Ґіденс, один із найвпливовіших соціологів останніх десятиліть, проголосив про прихід «чистих відносин», тобто, зв'язків без зобов'язань, невизначеної тривалості та обсягу. «Чисті відносини» є просто насолодою, яку від них отримують, і щойно ця насолода зменшується і тане, або завмирає через доступність іншої, глибшої насолоди, немає причини продовжувати ці зв'язки. Але зверніть, будь ласка, увагу, що «бути задоволеним» у цьому випадку означає *рух у два боки*. Для того, щоб встановити «чисті відносини», *обидва* партнери повинні сподіватися, що це задовольнить їхні бажання. Але для того, щоб розірвати ці відносини, достатньо роздратування і незадоволення *одного* партнера. Встановлення відносин вимагає *двостороннього* рішення – розірвання можливе в *односторонньому* порядку.

Кожен із двох партнерів у чистих відносинах, по черзі чи одночасно, може намагатися зіграти роль суб'єкта стосовно іншого, який виступає об'єктом. Однак кожен із них, по черзі чи одночасно, може зустріти об'єкта, який вперто відмовляється взяти роль «речі», намагаючись натомість понизити свого партнера до статусу «речі», перешкоджаючи його чи її прагненням здобути статус «суб'єкта». От такий своєрідний нерозв'язний парадокс: кожен партнер вступає в «чисті відносини», передбачаючи своє право на статус суб'єкта і зведення чи погодження свого спільника на статус речі; а проте, реальне втілення такого припущення одним із парт-

нерів (тобто, позбавлення іншого його чи її права на статус суб'єкта) провіщає кінець відносинам.

А отже, «чисті відносини» спираються на вигадку і не здатні пережити з'ясування правди: цілковиту неможливість перенести поділ на суб'єкта/об'єкта, притаманний консьюмеристській моделі, у сферу міжлюдських взаємин. Відмова може статися будь-якої миті, трохи згодом чи відразу; зв'язки насправді не міцні, а характерно несталі та ненадійні – просто ще одна сум'ятлива переміна у нерозв'язному рівнянні під назвою «життя». Доки відносини залишаються «чистими», без закорінення в будь-яку іншу сферу, крім задоволення бажання, обидва партнери приречені на агонію можливої відмови або гіркого пробудження від ілюзій. Це пробудження обов'язково ставатиме дедалі гіркішим, оскільки вони заздалегідь не побачили парадоксу, захованого в самій «чистоті», а отже, зробили недостатньо або не зробили нічого, щоб домовитись про задовільний чи, принаймні, терпимий компроміс між непримиримими статусами.

Розвиток і поширення «чистих відносин» загально, але помилково витлумачують, як велетенський крок на шляху до особистого «визволення» (останнє мусимо інтерпретувати, як звільнення від обмежень, якими зобов'язання до інших зв'язують особистий вибір). Але суперечливим таке тлумачення робить поняття «взаємності», що постає в цьому випадку грубим і безпідставним перебільшенням. Випадковий збіг обставин, коли обидві сторони одночасно задоволені, не обов'язково створює взаємність: зрештою, це означає тільки те, що кожен із індивідуальних учасників відносин задоволений у *той самий час*. Не досягнувши справжньої взаємності, відносини уриваються саме через внутрішнє – часом заспокійливе, а подеколи невідчепне і болісне – очікування: таке саме обмеження індивідуальної свободи, яке не слід применшувати. Суттєва відмінність «мереж» – назва, обрана останнім часом для заміни старомодних або віджилих ідей «громади» чи «спільноти» – полягає саме в цьому праві на односторонній розрив. На відміну від громад, мережі створюються

індивідуально і так само індивідуально переформовуються чи розпадаються, саме особиста воля є єдиною, хоч і непостійною, основою їхнього існування.

Що ж до відносин, то це зустріч двох індивідів… Індивід, який став морально «нечутливим» (тобто, людиною, здатною і бажаючою відкинути думку про добробут іншої людини), хоч-не-хоч стає водночас приймачем моральної нечутливості об'єктів власної моральної нечутливості. «Чисті відносини» провіщають не взаємність визволення, а радше взаємність моральної нечутливості. «Партія двох» Левінаса перестає бути колискою моральності. Натомість перетворюється на чинник адіафоризації (тобто, звільнення від моральної оцінки) специфічно *плинного* розмаїття, що доповнює, а почасти й замінює *тверде* сучасне бюрократичне розмаїття.

Наше ставлення до речей природно можна вважати «адіафористичним» – завжди і скрізь – не поганим і не добрим, не схвалюваним і не засуджуваним. Хіба Господь не дарував Адамові владу над усіма речами, зокрема, і владу їх називати, тобто, давати визначення? Плинне сучасне адіафористичне розмаїття побудоване за моделлю відносин споживач-товар, успішність його залежить від перенесення такої моделі на міжлюдські стосунки. Як споживачі, ми не присягаємо на вічну вірність предмету споживання, який знаходимо і купуємо, щоб задовольнити наші потреби чи бажання; і використовуємо його доти, доки він виправдовує наші сподівання, або до тих пір, як натрапляємо на інший предмет споживання, що обіцяє задовольнити ті самі бажання повніше, ніж куплений до того. Всі споживчі товари, включаючи й «тривалого споживання», цілком взаємозамінні та витратні; в культурі консьюмеризму, що надихається споживанням і обслуговує споживання, час між покупкою і відмовою дедалі стискається. Зрештою, ми отримуємо задоволення вже не від використання предметів споживання, а від їхнього придбання. Тривалість використання скорочується, а частотність відмови та викидання зростає, чим швидше предмети споживання втрачають здатність дарувати за-

доволення (а отже, залишатися бажаними). Споживацький підхід, можливо, змащує коліщатка *економіки*, але сипле пісок у підшипники *моральності*.

Це не єдине лихо, що спіткає моральні вчинки в умовах плинної сучасності. Так само, як підрахунок вигод ніколи не зможе повністю придушити та стримати неявний, але нездоланний і упертий тиск моральної спонуки, так і відмова від моральних директив та нехтування відповідальністю, перед, за висловом Левінаса, «обличчям Іншого», залишає по собі гіркий присмак, відомий як «докори сумління» чи «муки совісті». Тут знову на допомогу приходять споживацькі пропозиції: гріх моральної недбалості може бути виправданий і відпущений завдяки подарункам із крамниці, оскільки акт купівлі, хоч би якими егоїстичними та самоспрямованими були його мотиви та спокуси, постає як моральний вчинок. Здобуваючи користь із моральних спонук, викликаних провиною, що їх сама породила, заохотила і посилила, споживацька культура в такий спосіб перетворює кожну крамницю та пункт обслуговування в аптеку, що постачає транквілізатори та анестетики: ліки тут мають пом'якшити чи геть погамувати *моральний*, а не фізичний біль. А що моральна недбалість посилюється і ширшає, попит на болезаспокійливі засоби безупинно зростає, і споживання моральних транквілізаторів перетворюється на згубну звичку. Як наслідок, викликана та вигадана моральна нечутливість поступово перетворюється на внутрішній потяг або «другу натуру»: перманентну і квазіуніверсальну умову, завдяки профілактичній, попереджувальній та активуючій ролі якої знімається моральний біль. Оскільки моральний біль угамовується, перш ніж стати по-справжньому надокучливим і тривожним, мережа людських зв'язків, сплетена з нитки моралі, стає дедалі слабкішою і нетривкою і поступово рветься. Маючи громадян, які привчені шукати порятунок від турбот та вирішення своїх проблем на споживчих ринках, політика може (а то й заохочена, підштовхнута чи, зрештою, змушена) ідентифікувати своїх суб'єктів спершу, як споживачів, а вже на другому плані – як

громадян; і перевизначити пристрасть споживання як громадянську чесноту, а споживацьку активність як виконання основного громадянського обов'язку…

Це загрожує не тільки політиці та існуванню суспільства. Наше особисте почуття єдності, задоволення і самореалізації, які ми черпаємо звідти, також опиняється під загрозою, коли зазнає тиску споживацького світогляду в поєднанні з ідеалом «чистих відносин». «Остаточною метою технології, телосом техне[135]», як зазначив Джонатан Франзен[136] у своїй промові на церемонії вручення дипломів 21 травня 2011 року в Кеньйон коледжі[137], «є заміна природного світу, байдужого до наших бажань – світу ураганів, злиднів і розбитих сердець, світу протидії – на світ, що такою мірою чутливий до наших бажань, наче є продовженням нас самих». Ідеться про безглуздий комфорт – бездіяльний затишок і затишну бездіяльність; про те, щоб зробити світ слухняним і поступливим; щоб прибрати зі світу все, що може вперто і ворожо стояти між бажанням і реальністю. Поправка: оскільки саме реальність опирається бажанню, йдеться про те, щоб *позбутися реальності*. Щоб жити у світі, створеному тільки з бажань людини; моїх, ваших, наших – покупців, споживачів, користувачів та одержувачів користі від технологій – бажань.

Ще на одному відхиленні, що його передвіщають глибокі зміни у статусі та ролі університетів, слід, на мою думку, принаймні, коротко зупинитися: можливий кінець «меритократії», цього фігового листка, який безуспішно використовували протягом багатьох років, щоб приховати менш привабливі риси ринкової конкуренції: невід'ємну і невиліковну схильність збільшувати соціальну нерівність. У своїй статті «*Generation Y: du concept marketing a la realite*» («Генерація Y: маркетингове поняття реальності») в газеті

[135] Терміни давньогрецької філософії – телос: призначення окремих речей, людини та світу в цілому; техне: мистецтво, майстерність уміння.

[136] *Джонатан Ерл Франзен* (Jonathan Earl Franzen, нар. 1959 р.) – американський письменник-романіст.

[137] *Кеньйон коледж* – приватний заклад у м. Ґамбір, штат Огайо.

«Монд» (*Le Monde*) журналістка Наталі Брафман зазначає, що «покоління Y» є «більш індивідуалістичним і неслухняним до керівників, але, понад усе, більш прекаріативним», порівняно з «поколінням X» і демографічними поколіннями, що йому передували[138].

Журналісти, маркетологи та соціологи (саме в такій послідовності...) об'єднали молодих чоловіків і жінок між двадцятьма-тридцятьма роками (тобто, народженими в середині 1980-х і 1990-х років) в уявну формацію (клас? категорію?) «покоління Y». Сьогодні стає дедалі очевиднішим, що складене з таких молодих людей «покоління Y», вочевидь, має більш обґрунтовані за покоління своїх попередників претензії на статус культурно специфічної «формації», тобто, справжнього «покоління», а отже, вагомий аргумент для пильної уваги торговців, мисливців за новинами та науковців.

Загально прийнято зауважувати, що поясненням таких претензій та вагомої аргументації є той факт, що представники «покоління Y» були першими, хто прийшов у світ, що вже мав Інтернет і вмів здійснювати цифрову комунікацію в «реальному часі». Коли пристати на поширену думку, що поява інформатики є своєрідним вододілом в історії людства, слід розглядати «покоління Y», як певну віху в історії культури. Саме так його сприймають, розглядають і, відповідно, змальовують. Наче посилюючи зацікавлення, Брафман припускає, що дивну звичку французів вимовляти «Y» за правилами англійської фонетики, коли йдеться про поняття покоління – як «why»[139] – можна пояснити тим, що це «допитливе покоління». Іншими словами, це – формація, що нічого не сприймає на віру. При цьому хочу додати, що запитання, які це покоління звично ставить, адресовані анонімним авторам Вікіпедії, товаришам по Facebook-у або шанувальникам Twitter, а не батькам, керівникам чи «державній владі», від яких вони, схоже, не сподіваються

[138] *Nathalie Brafman*, 'Generation Y: du concept marketing a la realite', Le Monde, 19 May 2012.

[139] Вимова назви літери «Y» і займенника «why» («чому»).

отримати належні, більше того, авторитетні та вірні відповіді, варті уваги.

На мою думку, надмірність їхніх запитань є, як і в багатьох інших аспектах нашого споживацького суспільства, результатом попиту, керованого пропозицією. Завдяки якомусь айфону, наче імплантованому в тіло, безперервно – цілодобово і 7 днів на тиждень – крутиться безліч відповідей, що гарячково шукають запитань, а юрба продавців відповідей несамовито женеться за попитом на свої послуги. І ще одна заувага: чи справді представники «покоління Y» проводять настільки багато часу в Інтернеті, тому що мордуються запитаннями, на які прагнуть знайти відповіді? Чи ті запитання, які вони ставлять, коли виходять на контакт із сотнями своїх товаришів по Facebook-у, є версіями «фатичних виразів», за визначенням Броніслава Малиновського[140] (на зразок «Як справи?», «Як життя?», різновидом повідомлень, єдиної функцією яких є «завдання соціалізації», на противагу «передачі інформації», а в цьому випадку – завдання оголосити про свою присутність і готовність до соціалізації, подібно «світській балачці», яку підтримують, щоб розвіяти нудьгу, але передусім, щоб уникнути відчуження і самотності на велелюдній вечірці)?

В умінні мандрувати сайтами розлогим простором Інтернету представники «покоління Y» неперевершені майстри. А ще в «контактуванні»: це перше покоління в історії, що вимірює кількість приятелів (сьогодні це називають переважно «товаришами-по-комунікації») сотнями. А то й тисячами. І вони перші, хто присвячує більшу частину свого свідомого часу соціалізації шляхом розмов – хоч не обов'язково вголос і рідко коли, використовуючи цілі речення. Це правда. Але чи вся правда про «покоління Y»? Що можна сказати про ту частину сучасного світу, яку вони не пізнали і не зможуть пізнати, а відтак, майже не мають шансів навчитися зустрічатися з нею напряму, без електронних/цифрових посеред-

[140] *Броніслав Каспер Малиновський* (Bronisław Kasper Malinowski, 1884–1942) – польсько-англійський антрополог, етнограф і соціолог.

ників, з усіма наслідками, що може нести неминуча зустріч? Ту частину, що претендує – у вражаючій важливості та абсолютній неминучості наслідків – визначити решту, і, вочевидь, найважливішу решту правди про їхнє життя?

У цій «решті» ховається та частина сучасності, що створює ознаки, які відрізняють «покоління Y» від їхніх попередників: ненадійність (*precariousness*) місця, запропонованого ним суспільством, у яке вони все ще намагаються з перемінним успіхом увійти. Двадцять п'ять відсотків молодих людей до двадцяти п'яти років безробітні у Франції. Це покоління повністю присаджене на CDD (*contrat à durée déterminée*, контракт на визначений термін) і *stages* (курси стажування) – надзвичайно нетривкі та безжалісно експлуататорські прийоми. Якщо в 2006 році було близько 600.000 «стажерів» у Франції, то сьогодні їхня кількість обчислюється десь між 1,2–1,5 мільйона осіб. І для більшості з них відвідування цього пекла плинної сучасності під назвою «курси стажування» є необхідністю, якою вони не можуть нехтувати: погодження і підпорядкування таким прийомам, як CDD або «курси стажування» є необхідною умовою, щоб, кінець кінцем, отримати по досягненні в середньому тридцяти років роботу з повною зайнятістю на «безстроковий» термін (?).

Прямим наслідком ненадійності та притаманної мінливості соціальних позицій, що їх здатний запропонувати так званий «ринок праці», є загальнопроголошена цілковита зміна ставлення до поняття «праця» – особливо, постійна праця, безпечна і достатньо надійна, щоб можна було спрогнозувати соціальне становище і життєві перспективи працівника на середній термін. «Покоління Y» відзначається безпрецедентним і дедалі більшим «цинізмом до праці», яке виявляють його представники – це і не дивно, оскільки, скажімо, Александра де Феліче, визнана оглядачка французького ринку праці, вважає, що коли існуюча тенденція триватиме і надалі, середній представник «покоління Y» може змінювати керівників і працедавців двадцять дев'ять разів протягом трудового життя. Втім, інші оглядачі, скажімо, Жан Пралонґ,

професор Руанської бізнес-школи, закликає до більшого реалізму, оцінюючи ставлення молодих людей до праці, а саме, вірогідність того, що темп зміни робочих місць можна співставити з цинізмом: на ринку праці в його нинішньому стані треба було б мати багато зухвальства і мужності, щоб зневажити керівника і кинути йому в обличчя, мовляв, краще забратися звідси, ніж терпіти всю цю нудоту… Отож, на думку Жана Пралонґа, молоді люди краще б тягли свою сумну лямку, хоч би як це було неприємно, якби їм дозволили залишитися довше на їхній квазіроботі. Але таке трапляється рідко, а коли вони й залишаються, то не знають, як довго триватиме ця відстрочка. Так чи так, представники «покоління Y» відрізняються від своїх попередників цілковитою або майже цілковитою відсутністю ілюзій, пов'язаних із роботою, байдужим (а то й нульовим) ставленням до роботи, яку вони наразі мають, і до компаній, що пропонують цю роботу, а також глибоким переконанням, що справжнє життя не тут, і рішучістю (чи, принаймні, бажанням) жити не тут. Такий погляд, справді, був рідкісним серед представників демографічного покоління чи «покоління X».

Деякі керівники визнають, що це їхня провина. Вони не бажають покладати відповідальність за розчарування та байдужість, поширені серед молодих працівників, власне на них самих. Брафман наводить слова Жиля Бабіне, 45-річного підприємця, який сумує, що молоде покоління втратило всю чи майже всю незалежність, яку мали їхні батьки та успішно зберігали – пишаючись тим, що мали моральні, інтелектуальні та економічні принципи, на сторожі яких начебто стояло суспільство, не дозволяючи своїм членам їх порушувати. Він вважає, що суспільство, в яке вступили представники «покоління Y», є, навпаки, суцільною спокусою: якби я був на їхньому місці, зізнається Бабіне, то поводився б точнісінько, як вони…

Що ж стосується самих молодих людей, то вони дуже грубі від становища, в якому опинилися: у нас і гадки немає, – кажуть вони, – що нам готує завтрашній день. Ринок праці

ретельно оберігає свої секрети, наче неприступна фортеця: марно намагатися туди проникнути, хіба що спробувати зламати браму. А щодо розгадування цілей цього ринку, то малоймовірно, що вони взагалі існують. Гарячіші й розумніші голови відомі, переважно, своїми жахливими помилками в цій грі у розгадування… В ризикованому світі єдиний вихід стати гравцями. З власного вибору чи з необхідності – зрештою, хіба це суттєво?

Такі розповіді про стан думок надзвичайно нагадують зізнання більш мислячих і щирих серед «прекарітаріїв» – представників «прекаріату», найшвидше зростаючої частини нашого світу постзневіри і постпевності. Прекарітарії відзначаються тим, що мешкають у будинках, які ніби зведені (разом зі спальнями та кухнями) на сипучих пісках, а також своїм відвертим невіданням («невідомо, звідки чекати на лихо») та безсиллям («та якби й знання, я не в змозі відвернути це лихо»).

Досі вважалося, що поява і страхаюче, можна сказати, вибухове поширення прекаріату, що всмоктував у себе і приєднував дедалі більше представників колишнього робітничого і середнього класів, було наслідком швидких змін структури *класів*. Звичайно, але, крім того, хіба це не є також результатом зміни структури *поколінь*? Створення таких умов, коли фраза «скажи, якого ти року народження, та я скажу до якого соціального класу ти належиш», зовсім не видається дивною?

Л. Д.:

Любий Зиґмунте, якщо відкинути нову політичну та академічну технократію, що маскується під демократію, я б хотів зупинитися ще на одному явищі, яке турбує – долі мандрівних науковців. Як зазначалося, нескінченна реформа академічного світу, розпочата політиками, або нездатність існувати інакше, ніж шляхом змінювання чи реформування інших, а не себе, і, як наслідок, позбавлення вчених та викладачів почуття надійності та безпеки, стала неминучою

складовою політичного дискурсу. Але з мандрівними вченими не все так ясно.

Терміни «мандрівний учений» або «вчений-кочівник» добре знайомі тим, кому довелося часто міняти роботу і хто постійно шукає нову. А що я сам побував у цій шкурі, то якнайкраще це розумію. Насправді, «мандрівний учений» або «незалежний учений» є просто евфемізмами, що приховують сумну реальність тих людей, які не бачать підстав вихвалятися своїм способом життя, що складається з постійної зміни місць праці та проживання. Понад усе вони б хотіли стабільної роботи, але таке працевлаштування недосяжне для них, тому вони постійно мандрують.

Будь-яка прив'язаність до свого тимчасового академічного притулку для них неможлива, позаяк вони знають, що невдовзі будуть знову в дорозі. Чим міцніші зв'язки з новою роботою, або чим глибші дружні взаємини вони собі дозволяють, тим важче рухатися далі, тим довше зберігаються спогади, тим болючіший процес. Такий спосіб життя не залишає місця для довготривалих зобов'язань і зростаючого почуття приналежності до певної громади.

Інтелектуальна топографія і прив'язаність до постійно нових посад і колег (зазвичай зв'язки тісніші з іншими мандрівниками чи іноземцями, ніж із постійним університетським штатом) стають головними характеристиками такого способу життя. Навчальні заклади дозволяють бути частиною їхнього ритуалу лише короткий час і залишають простір для зустрічі з колегами і студентами, але миттєво стають холодними, варто вам забути про свій гостьовий статус і про те, що ви просто епізод у їхній сазі про тривалість і динаміку.

Логіка тривалості і традицій, а також задоволення від незмінності й повторюваності заведеного порядку залишаються для постійного університетського штату, а нескінченні зміни та радість відкриття нових людей і місць є великим привілеєм «незалежних», тобто, іноземців і мандрівних співвітчизників. Інші мандрівники або іноземці без вагань захистять вас від удаваного університетського старшинства, влади та політич-

них ігор. Що брама стабільності для інших мандрівників та іноземців так само міцно зачинена, з ними легше заводити дружні стосунки. Постійні, тобто, ті, хто мають постійні чи, принаймні, довготермінові посади, піддадуть вас суворому допиту, щоб з'ясувати, чи бува ви не прагнете знайти для себе постійне місце праці. Якщо відповідь буде негативною, відносини миттєво потеплішають і можуть поліпшитися, але за позитивної відповіді ви відразу відчуєте холод, і до цього питання більше ніколи не повернетеся.

Мандрівні вчені – це люди плинної сучасності, які вірять чи розпачливо намагаються переконати себе і навколишніх, що короткотермінові зв'язки та проекти в нашому професійному житті допомагають уникнути стагнації, постійно відкривають нові можливості та приносять більше користі, ніж довготермінові зобов'язання. Мандрівні та незалежні вчені – це світові мислителі, які жадають стати місцевими активістами, але не обов'язково у своєму безпосередньому середовищі. Іронія європейської історії та західного світу полягає в тому, що колись бути незалежним ученим вважалося великою честю і привілеєм. Замість пов'язувати свою долю з університетами вони обирали подорожі та службу вихователями аристократів і монархів. На такий шлях стали майже всі великі європейські мислителі – Декарт, Спіноза, Лок, Лейбніц, Вольтер і Дідро.

Лок, який навчав графа Шефтсбері філософії (і не марно, бо той став значним і відомим мислителем), Вольтер, який був учителем філософії пруського імператора Фрідріха II, знаного як Фрідріх Великий (який, незважаючи на аристократичне походження, написав кілька глибоких філософських праць), і Декарт, який провів Кристину, королеву Швеції, крізь лабіринти філософської думки, символізують справжніх неакадемічних і незалежних філософів. Найбільшим утіленням цієї свободи був, очевидно, Спіноза – після появи «Теологічно-політичного трактату» його запрошують очолити кафедру філософії в Гейдельберзькому університеті, але він відмовився пристати на пропозицію визнаного універси-

тету і залишився у своїй майстерні з виготовлення оптичних приладів у Голландії, заробляючи на прожиток шліфуванням лінз.

У добу пізньої сучасності – в другу добу сучасності, за визначенням Ульриха Бека, або плинної сучасності, за словами Зиґмунта Баумана – все змінилося до непізнаваності. Мандрівні вчені стали живими маяками нової соціально-культурної логіки, взятої на озброєння в наш час. Оскільки вживати терміни «безробітний дослідник» або «вчений без постійного місця праці» в наших «чутливих» західних суспільствах вважається політично некоректним, мандрівного або незалежного вченого знають за допомогою евфемізмів не тільки як «мандрівного вченого» чи «вченого-кочівника», а й як «неафілійованого вченого», або вченого, який не має офіційного членства чи прив'язаності до будь-якого академічного закладу.

Ми стали свідками величезних змін у західному світі й західному мисленні в цілому. Справді, сьогодні недоречний ранній модернізм із його цінностями доби Просвітництва і витоками зі *studia humanitatis* – або сучасні гуманітарні науки та міждисциплінарні студії та створення позауніверситетських наукових об'єднань, що я б виділив серед головних цінностей, натомість відбувається повернення до логіки Середньовіччя, коли значення індивіда поступається корпорації чи інституту. Значення надається не людям, а сегменту влади, що уособлює середній клас – від гільдій покупців до сьогоднішніх транснаціональних корпорацій і глобальної бюрократії. Не стан, а місто і регіон. Не індивід, а інститут, що ідентифікує людину – початки соціального екзистенціалізму Середньовіччя, відроджені сьогоднішнім світом.

Ваше професійне життя і все існування вважається легітимним доти, доки за вами стоїть якийсь інститут. Без цього ви втрачаєте складові вашої ідентичності й стаєте ніким. Плинність університетів і посад, життя від одного контракту до іншого та постійна зміна назв міст і країн постають як шматки розкиданого і фрагментарного життя, що дозволяє

тим, хто при владі, або впливовим групам ідентифікувати вас як (ситуаційно) певну особу. Для них ви лише біодовідка (*curriculum vitae*) або низка цифр.

Якими б людьми були Декарт, Спіноза, Паскаль, Лейбніц чи Лок у сучасному світі? Дурисвітами, сновидами чи цілковитими нулями? Вони могли б бути людьми ранньої сучасності, або першої, стабільної, самозабезпечуваної й поки що не саморуйнівної сучасності, що просто виросла з Відродження. А сьогодні ми б, скоріше за все, нічого б про них не знали, оскільки вони не пов'язані з жодним відомим академічним закладом. Локалізація і «замкнення» вчених і філософів в академічних інститутах сталися в дев'ятнадцятому столітті. Цікаво, що Освальд Шпенґлер, який ненавидів і зневажав академічних філософів, віддав на рецензію свою працю «Присмерк Європи» 1922 року не університетським професорам, а інтелектуальному політику, міністру закордонних справ Німеччини Вальтеру Ратенау.

Людвіг Вітґенштайн, який так і не здобув докторського ступеня і не був прийнятий до наукового світу, вочевидь, був останнім великим неакадемічним або напівнауковим філософом західного світу. Але його слава поширилась тільки в Кембриджський період його життя, головним чином завдяки студентам і послідовникам. Мішель Фуко майже зник із наукового світу – а то й з усього екзистенціального обрію – ще в молодому віці, коли Упсальський університет, в якому він викладав, відхилив його докторську дисертацію про історію ідей як неаргументовану. Сьогодні цей факт може виглядати прикрою і дивною помилкою шведських науковців; та, по суті, це симптоматично для стану сьогоднішнього наукового світу: шлях від величі до неіснування і навпаки – короткий і непередбачуваний.

Іншої альтернативи у світі, що визнає групу, метод або інституцію, а не творчу особу, бути не може. Згідно з вашою думкою, Зиґмунте, наукова освіта, або навіть більше – підготовка для того, щоб стати вченим, триває значно довше за більшість звичних академічних посад чи обов'язків, що про-

понують, зрештою, мінімальний період наступності – й не тільки посадові обов'язки, а й міжнародний науковий ринок і вся структура попиту змінюються швидко і постійно.

Постійні посади стають дедалі рідкіснішими. По суті, вони відкриті лише для тих, хто багато років пропрацював в одному закладі чи в системі, або хто потрібний системі з політичного погляду. Найбільше, на що може розраховувати вчений, це так звані посади, що передують укладанню безстрокового контракту, терміном на три роки, що залишають можливість подовження контракту чи навіть отримання постійної посади. В американських університетах надзвичайно багато кандидатів на такі посади, ні тільки з США, а й з Канади та інших країн. Цифра в 150–200 кандидатів на посаду свідчить про ненормальну і непрестижну конкуренцію – для філософів і загалом гуманітаріїв нормально мати 300–400 кандидатів на посаду, що передує укладанню безстрокового контракту, в друго- і третьорозрядних університетах США.

Такі цифри багато про що свідчать. По-перше, що на Заході надлишок гуманітарних учених із докторськими ступенями. Вирізнитися з цієї маси й зажити світової слави нелегке завдання – тільки найталановитіші досягають цього рівня і то за умови підтримки з боку великодушних колег, які бажають і можуть допомогти їм у цьому. По-друге, технічно неможливо неупереджено і нейтрально переглянути досьє і здобутки всіх кандидатів, коли їх понад 300 і майже всі однаково добрі. Іншими словами, все залежить від заздалегідь складених думок і підтримки впливових професорів. По суті, балансу між методом і цеховими групами, або між групами адміністративного і політичного впливу. Томас Дж. Шеф назвав їх, не стримуючись, «академічними бандами»[141]. Ви вважатиметесь одним із них, коли вибираєте «правильні» орієнтири й належите до тієї самої священної території методу…

Я ще не сказав, що з тих понад 300 «щасливців» тільки третина потрапить до списку допущених кандидатів, яких

[141] *Див.:* Thomas J. Scheff, «Academic gangs», Crime, Law, and Social Change 23 (1995), p. 157–162.

потім запросять на зустріч із представниками університету, що, як правило, відбувається під час щорічних конференцій, організованих професійними асоціаціями, що вже тривалий час діють як частина академічного ринку. Останній тур складають п'ять-шість «фіналістів», яких запрошують до університету на відкриту дискусію, а то й надають можливість прочитати публічну лекцію. Конкуренція у Великій Британії, Австралії, Канаді та решті англомовного світу не йде в жодне порівняння з США, але не менш жорстка. Та хоч би як, але в цьому відношенні англомовні країни значно ліберальніші за континентальну Європу – в англомовних країнах досі можна отримати короткотермінові контракти або, принаймні, зробити це на останній стадії інтерв'ю – перевага, якої, на жаль, позбавлені вчені гуманітарних та соціальних наук у решті країн Європи.

В Європі, якщо ви не є частиною системи й не маєте підтримки з боку впливових сил (академічної бюрократії та найвпливовіших професорів у вашій галузі), ви просто не існуєте. Доля може вам посміхнутися, або почнуть діяти механізми визнання і схвалення відповідно до ваших самобутніх творчих і особистих цінностей, але такі випадки радше є винятками із загального правила. Таким чином, наше сьогоднішнє професійне життя в цілому можна змалювати як здійснення короткотермінових послідовних проектів поряд із браком постійної посади та викликаним цим почуттям непевності й невизначеності. Боротьба сьогодні точиться не за престиж чи гроші (і не вони сьогодні є досяжною можливістю цієї професії), а за право на мінімальне відчуття стабільності, психологічної безпеки та передбачуваності – коротко, за тривалість і наступність, а не за постійні зміни.

Коли життя від одного проекту до іншого представляють крізь рожеві окуляри, я не можу позбавитися відчуття, що це не постмодерна екстравагантність, а простий самообман, за яким ховається нереалізована і постійно недосяжна мрія мати стабільну посаду, почуватися потрібним і реалізувати свій людський потенціал там, де це має значення і знаходить

схвалення – краще, якщо це можна зробити у своїй власній країні.

Одна з головних порад, яку Ніколо Макіавеллі дає в «Державці» Лоренцо Медічі, є різновидом підходу Філіпа ІІ Македонського, батька Александра Македонського, коли постійне заслання виступає чудовим засобом контролю і «примирення» ворога. Якщо позбавити незадоволену чи вороже настроєну людину її кореня, політичного і культурного ґрунту, примусити її перебувати в постійному русі, зрештою, відібрати почуття батьківщини, дружби, безпеки та певності, значить приректи її на повільну смерть як людину. Таку практику запровадив Філіп ІІ Македонський.

Можна сказати, що вороги державця залишаються живими, але не живуть. Вони не можуть більше пізнавати життя чи насолоджуватись життям: безсилі контролювати особисті аспекти реальності. Заслання перетворюється на факт життя, не виглядаючи при цьому якимось покаранням чи повчанням. Люди не можуть жити і діяти, коли їх скрізь перестають розпізнавати та оцінювати. Боюсь, що наші політичні технократи засвоїли краще за все інше саме це Макіавеллєве прокляття сучасної людини або його «невинну» пораду і рекомендацію.

Дуже часто, як показує практика, мандрівні вчені, які були не визнані на певному етапі в своєму середовищі й, як наслідок, утекли від місцевих інтриг і банальної боротьби за владу і вплив, повертаються до цього середовища, коли їхня посада стає, принаймні, певною мірою схожою на їхній попередній досвід, частково спираючись на ті самі правила і критерії й так само не маючи достатніх ресурсів і мужності, щоб визнати чужинців. Ми опиняємося у світі, що збився на манівці, заблукав. А що не залишається надійних критеріїв у цій реальності постійних і нескінченних змін і жодна людина, яка не була сформована «нашою» системою, а отримала освіту десь в іншому місці, не може бути прийнятою до клубу постійних професорів, усе, на що ми можемо сподіватися, що ця людина стане членом команди, тобто, особою, готовою придушити в собі будь-яку критику чи протест і відмовитися від

спокуси поставити під сумнів обґрунтованість колективних або анонімних рішень, дотримуючись так званої виробничої або професійної етики.

Така культурна недуга університетів проявляється в затятому відстоюванні певного методу чи будь-якого іншого різновиду соціального контролю, що ховається під маскою вірності та традиції, замість мовчазної відданості й принципового захисту гуманності й чутливості. Схоже, ми безнадійно втратили дух доби Відродження і раннього модернізму в цілому, коли більше цікавилися людиною і людськими взаєминами, ніж відданістю інституції. В цьому розумінні зауваження Умберто Еко, мовляв, він давно помер, беручи до уваги наше сповзання до Середньовіччя, не було жартом. Плинна сучасність нагадує Середньовіччя в тому, що спирається на інститути і контроль, на відміну від Відродження і раннього модернізму з їхньою вірою у здатність людини сформувати навколишній світ.

Суворість є лише маскою раціональності та праведності, за якою, в свою чергу, ховається прагнення влади і соціального контролю. Це особливо вірно, якщо зважити на новий фетишизм ринкових механізмів і наукових методів, що, схоже, більше спрямовані на те, як позбутися альтернативи, а не як розробити програму для неї.

Для того, щоб сьогодні мати життєву політику, треба мати правдоподібний політико-історичний наратив, а не правила, що називаються політикою. Політика стає неможливою без гарної історії у формі переконливого сюжету чи надихаючого бачення. Те саме стосується хорошої літератури. Коли нам бракує методу в пізнанні, чи коли метод підводить нас, ми звертаємося до оповіді – це суголосно з Умберто Еко. Коли наукова мова не спрацьовує, виходом зі скрутного становища стає вигадка, що витлумачує навколишній світ.

Як не кумедно, політика не працює без наших оповідей. Тобто, сучасній політиці гуманітарні науки потрібні більше, ніж те гадають політики. Без подорожніх історій, гумору, сміху, застереження і моралізаторства політичні теорії будуть

порожнім звуком. Тож цілком слушно Карл Маркс якось дотепно зауважив, що дізнався більше про політичне та економічне життя дев'ятнадцятого століття з романів Оноре де Бальзака, ніж від усіх тогочасних економістів узятих разом.

Саме тому Шекспір був, безперечно, найглибшим політичним мислителем доби Відродження в Європі. Твори Ніколо Макіавеллі «Флорентійські хроніки» та «Міркування про першу декаду Тіта Лівія» багато говорять про його літературне покликання і талант оповідача, не менше за написані ним веселі комедії, такі як «Мандраґола».

Чи розповідаємо ми сьогодні одне одному європейські історії, щоб посилити здатність до інтерпретування та асоціації, розкрити чужий досвід, травми, мрії, бачення та страхи? На жаль, ні. Натомість, ми, схоже, обмежуємо весь європейський проект суто економічними і технічними сторонами.

Історії-оповіді покладені в основу шедевра Джованні Бокаччо «Декамерон»; саме оповіді про страждання людей, хоч би якого походження та віросповідання, зробили філософські повісті Вольтера, такі як «Кандид, або Оптимізм», справжніми європейськими історіями. Варто відзначити, що Вольтер виходить за межі європейського історичного наративу, вигадуючи і звертаючись до Іншого, чи це маніхей Мартен у «Кандиді», чи канадський індіанець-гурон (насправді, нащадок французького військового офіцера і канадської красуні гуронки, як розповідає твір) у «Простодушному», чи філософ Задіг у стародавньому Вавилоні в повісті «Задіг, або Доля».

Таке посилання і людська реальність, що ховається за цим, спали мені на думку майже відразу, коли я почав викладати курс політики та літератури в Болонському університеті. Причина досить проста: в моїй аудиторії була представлена вся структура Європи, оскільки курс викладався в рамках програми східноєвропейських студій для слухачів із Західної, Центральної та Східної Європи, включаючи такі країни з-поза ЄС, як Албанія, Хорватія, Косово, Македонія, Росія, Сербія та Україна.

Ми легко вийшли за межі академічного курсу та дискусії

заради обміну думками про несподівано відкриту і приголомшливу моральну сліпоту однокурсників і сусідів, трагедії державної зради, моральне віроломство, розчарування, малодушність, жорстокість і втрату чутливості. Як можна було не зауважити, розповідаючи одне одному про своє минуле і теперішнє чи слухаючи розповіді про драми когось іншого, що саме Данте запровадив вираз «культ жорстокості», а британський письменник Рекс Ворнер вигадав словосполучення «культ влади» – політичні вислови, які ми постійно вживаємо, не замислюючись, що насправді вони зовсім не з сьогоднішнього лексикону.

Варто пригадати, що справжні батьки-засновники Європи, гуманісти доби Відродження Томас Мор та Еразм Роттердамський потоваришували в Парижі, коли спільно перекладали комедії Лукіана з грецької на латину, а також представили свого товариша, німецького художника Ганса Гольбейна Молодшого двору короля Англії Генриха VIII. Якщо великий фламандський художник Квентін Массейс зберіг для історії образ друга Мора та Еразма, фламандського гуманіста з Антверпена Петера Ґілеса, то Ганс Гольбейн Молодший увічнив обличчя своїх покровителів – Томаса Мора та Еразма Роттердамського.

Погана ж новина – це те, що політика сьогодні колонізувала культуру, сталося це непомітно, хоч просто у нас під носом. Ідеться не про те, що політика експлуатує і вульгаризує культуру для далекосяжних чи короткотермінових цілей і завдань. У демократичному політичному середовищі культура відмежована від політики. Інструменталістський підхід до культури відразу виявляє або технократичну зневагу до світу мистецтва і літератури, або погано приховувану ворожість до цінності людини та свободи. Втім, у нашому чарівному новому світі проблема в іншому.

Нам більше не потрібні гуманітарні науки як рушійна сила нашої політичної та моральної чутливості. Навпаки, політики намагаються зробити університет украй ненадійним, непевним і невизначеним, перетворюючи або «реформуючи»

його у філію корпоративного світу. Загалом, ідея щодо необхідності політичної раціоналізації, зміни, трансформації, відбудови і відновлення університету є певним симулякром. Вона приховує той факт, що змін і реформ якнайбільше потребують саме політичний клас і наша погана політика. А проте, влада стверджує: коли я не зміню вас, ви прийдете, щоб змінити мене.

Ми перестали розповідати одне одному зворушливі історії. Натомість наповнюємо власну свідомість і навколишній світ теоріями змови (що завжди стосуються великих і могутніх, а не малих і людяних), сенсаціями, кримінальними чи жахливими історіями. При цьому ризикуємо відійти від притаманних ознак європейської чутливості, однією з яких завжди було та є визнання протилежних розповідей, підходів і спогадів. Люди неповні одне без одного.

У своїх роздумах про Центральну Європу та Кундеру Джордж Шефлін, британський політичний теоретик угорського походження, член Європейського Парламенту від Угорщини, майстерно змалював феномен, який він назвав вадою центральноєвропейського дискурсу і невідповідністю мовного і культурного вираження Західної та Центральної Європи. Це створює явну асиметрію влади і престижу, коли йдеться про вживання мови, дискурсивних стратегій чи інтерпретацій. Особливо це стосується політики щодо ідентичності та стратегії в галузі освіти. Зокрема, Шефлін пише: «У той час, як ніхто не захоче переглядати вдруге аналіз Сполучених Штатів Америки, зроблений людиною, яка не знає англійської, подібних сумнівів не виникає у тих, хто розглядає Центральну Європу. Вони не вчать польську, чеську чи угорську, а покладаються на перекладачів і готові сприйняти те, що може бути тільки частиною центральноєвропейської дійсності (яку вони не в силі перевірити). Як наслідок, голос Центральної Європи звучить тихо, хоч цього і не визнають. Сильніші голоси вигукують якнайголосніше і заглушають більш тихі»[142].

[142] *George Schopflin*, «Central Europe: Kundera, incompleteness, and lack

Я неодноразово розглядав цю ваду дискурсу. Справді, якщо ви американець, британець чи француз, то вам досить представитись, і цим усе сказано. Але коли ви литовець, латиш чи естонець, то мусите докласти чималих зусиль, змальовуючи свою країну або переповідаючи співрозмовникам вашу національну історію. Так відбувається, оскільки ви відсутні в системі миттєвої ідентифікації, що є частиною масового наративу на Заході.

З людиною з Тоскани ніколи не станеться такого, що він чи вона муситимуть доводити, мовляв, Італія – це Європа. А коли ви є представником Балтії серед добрих людей з великих країн, які не надто обізнані в питаннях історії та культури, статус вашої країни може викликати запитання. Це зовсім не жарт чи свідчення невігластва, а віддзеркалення асиметрії влади та престижу не тільки у сфері суспільно-політичних справ, а й у царині ідей. Якщо ваша країна не має коду миттєвої ідентифікації за економічними показниками чи політичним впливом, вас оцінюватимуть і сприйматимуть лише за вашою купівельною спроможністю чи CV.

Шефлін має цілковиту рацію, говорячи про абсурдність нерівності в знаннях, що існує між Західною, з одного боку, та Центральною і Східною Європою, з другого. Коли ви не француз, хоч володієте мовою й є фахівцем з французької філософії та історії ідей, не кажучи про французьку літературу, ніколи не отримаєте керівну посаду у французькому університеті. Так само й у Великій Британії – хоч би які блискучі були іноземні дослідники Шекспіра, Марло чи Гобса, чи будь-якого іншого символічного хранителя англійської культури, вони ніколи не отримають посаду в британському університеті через їхнє континентальне виховання і «невизначену» систему освіти. Разом з тим професійного французького чи британського науковця завжди приймуть у будь-якому пристойному центрально- чи східноєвропейському університеті, навіть якщо йдеться про

of agency», in Leonidas Donskis, ed., Yet Another Europe after 1984: Rethinking Milan Kundera and the Idea of Central Europe (Rodopi, 2012), p. 28.

такі галузі, як центрально- та східноєвропейські студії, тобто, символічне осердя ідентичності.

Те саме справедливо і для США – ця країна зазвичай більш відкрита для іноземних талантів у галузі гуманітарних наук і соціології. Окремі учні Міхаїла Бахтіна, Юрія Лотмана і Сергія Аверинцева – великих гуманістів сучасного світу, які мали російське походження – отримали роботу в США. Втім, не варто помилятися: у часи холодної війни Радянський Союз, тобто Росія, був головним ворогом, чиї культурні коди і нюанси історії та ідентичності потрібно було вивчати. Значною мірою сьогоднішнє захоплення вивченням ісламу на Заході породжено схожою, якщо не однаковою причиною. Пізнай свого ворога…

У Східній Європі було багато розумних чоловіків і жінок, які знали кілька мов і перекладали Вільяма Шекспіра, Франсуа Війона чи Вільяма Блейка найкраще в світі (серед них: Борис Пастернак, Ілля Еренбург, Самуїл Маршак), але їх сприймали, як неповних європейців, або в кращому випадку як бідних родичів європейців. Стати заручником політики чи економічних показників своєї країни є своєрідним прокляттям сучасності, зважаючи на те, що панівні історико-політичні наративи та інтерпретації, які користуються попитом, прийшли із Заходу. Якщо ви не є продуктом західної системи освіти, не сформовані західними вищими учбовими закладами, мусите знайти особливу нішу, щоб не оскаржувати або – інакше – піддавати сумнівам наративи, що віддзеркалюють існуючий розподіл влади та престижу.

Справді, є така галузь, як центральноєвропейські та східноєвропейські студії, саме в якій представники Центральної та Східної Європи можуть реалізувати себе на Заході внаслідок очевидної переваги над своїми західними колегами у знанні мов та місцевих уявлень. Але проблема в тому, що ця інша Європа, тобто, Центральна та Східна Європа, не має символічних хранителів, які б могли приділити першочергову увагу їхнім інтерпретаціям та поглядам. А коли б мала, їх відразу б назвали ксенофобськими та провінційними.

На жаль, ситуацію погіршує відсутність стратегії в Центральній і Східній Європі в галузі гуманітарних наук. Доволі схоже становище в Західній Європі є малою втіхою, оскільки асиметрія та нерівність тільки розширюють прірву і працюють на користь західних наративів та інституцій. Як не прикро, це справедливо і для Балтійського регіону. Коли ми не змінимо таку ситуацію, то ризикуємо самі себе загнати в інтелектуальний і культурний колоніалізм. Якнайпромовистішим є той факт, що Центральна та Східна Європа заповзято прагнуть скопіювати британську систему академічного управління, що, по суті, є комодіфікацією університетів та освіти, розпочатою в добу Марґарет Тетчер. Малоймовірно, що це допоможе подолати згадані вище нерівність та асиметрію.

Не варто себе обманювати.

5

ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ «ПРИСМЕРКУ ЄВРОПИ»

Леонідас Донкіс:

Освальд Шпенґлер: «Присмерк Європи» переглянутий

Європейський Союз переживає кризу, яку годі уявити. Зазвичай Європа потерпала від епідемій чуми або війн; але цього разу її доля вирішується банально і прозаїчно (майже на межі абсурду) не особистостями, що гідні називатися історичними постатями – державними діячами, майстрами політичної сцени та риторики, дипломатами та генералами, всіма тими, хто уособлює дух своєї епохи, – а чиновниками та технократами в галузі політики та ринку, обраними саме через свою надзвичайну подібність до простих смертних. Тема, гідна пера Макса Вебера – справді, це «залізна клітка» раціональної сучасності, яку він змалював, де обговорення технічних деталей зводиться до єдиного питання: як уникнути ринкової паніки, як послати вірні сигнали інвесторам і ринкам?

Ми досі вважаємо, що Європа може розпастися та занепасти в змальований Освальдом Шпенґлером спосіб – через тихе відмирання її культури, роздертої світовими конфліктами; нову автократію; брутальний культ сили; нові війни, викликані не релігійними конфліктами, а екзистенційною порожнечею і почуттям безглуздості. Але сьогодні вона занепадає інакше, хоч ніхто в це не вірить і не в змозі зрозуміти: дійові особи при цьому не історичні та видатні постаті, а геть банальні та передбачувані персонажі; не монархи, папи, генерали, філософи, поети і революціонери, а банкіри, фінансисти, інвестори, майстри діагностики ринкових коливань

і нерівноваги та породжуваної цим нестабільності світової економіки, товстошкірі ринкові технократи і політики, які перетворюють глобальну кризу на власний успіх.

Зло в наші дні зазвичай ідентифікують з іммігрантами та мусульманами, а також з інтелектуалами і політиками лівого напряму – які, в свою чергу, пов'язуть зло з консервативними та ліберальними ідеями; але всіх перевершують ті, хто примудряється зібрати світове зло в проекті сучасності та лібералізму, які його уособлюють. Відтак, ми чекаємо за дверима фанатиків, які ненавидять свободу, і варварів, нові холодні та гарячі війни, ракетні удари з боку держав «вісі зла», в той час як нас тихо та успішно вбиває наша технократія, непомітно гинуча демократія, на що ніхто не зважає, швидкі рішення при зачинених дверях та непідвладна розумінню економіка, якій підпорядковані політика та держава.

Держава приховано обслуговує глобальний капітал і виконує функції охоронної фірми, удаючи, ніби піклується про публічну мораль, людину, приватне життя і пам'ять: дорогі товари на політичному ярмарку, що відбувається кожні чотирип'ять років, тобто, на виборах. Геть банальна, тиха, непомітна, непублічна смерть – тим, хто виховувався на голлівудських вигадках та культурі, важко повірити, що ціла епоха з її надіями зникає у них на очах. Чому ж немає плачу і страждань? Тому що економіка є тією самою логікою сили і панування; хіба що перенесена зі сфери розподілу на ринок. Звичайно, краще вибирати мирні форми влади, але – чому передбачення занепаду Європи стали жартами та загальновживаними поглядами? Приклад Освальда Шпенґлера (1880–1936) – особливо промовистий. Не дивно, що багато коментаторів останнім часом згадували та цитували цього німецького міжвоєнного історика та філософа. Тільки вислів Карла Маркса про те, що історія повторюється двічі – спершу як трагедія, а тоді як фарс – особливо доречні у випадку Шпенґлера і надмірних, навіть безглуздих посиланнях на нього в геть невідповідному контексті. Якби ми бачили у Шпенґлері лише таку собі Кассандру свого часу, то мало б зрозуміли його погляди,

оскільки в той період було чимало інших подібних йому мислителів, хоч не всі вони були почуті й стали такими відомими.

Деякі з них були реакційними, навіть небезпечними філософами; скажімо, польський історик Фелікс Конечний[143], який, так само як Арнольд Тойнбі[144] (а пізніше Самуель Гантінґтон[145]), зробив християнство вододілом між світлом і темрявою. Саме тому Питирим Сорокін[146], який гостро критикував Шпенґлера, однак, перебував під його впливом, назвав усіх цих морфологів історії та культури, що вірили в теорію органічного розвитку та відмирання культури, поборниками тоталітарної соціології. Ще інші морфологи культури, хоч були менш відомими своїми політичними поглядами та думками, самостверджувалися скоріше як інтерпретатори культури та європейської духовної кризи: до них слід віднести блискучого австрійського мислителя Еґона Фриделя[147] і румунського філософа культури Лучіана Блаґу[148].

Історія Шпенґлера нагадувала Шекспірову трагедію. Можна до виснаження сперечатися про те, чи Вільям Шекспір існував у дійсності й чи насправді переважав своїх сучасників єлизаветинської доби Кристофера Марло і Бена Джонсона, але кілька уривків із «Гамлета» чи «Макбета» роблять цю су-

[143] *Фелікс Конечний* (Feliks Koneczny, 1862–1949) – польський історик та культуролог.

[144] *Арнольд Джозеф Тойнбі* (Arnold Joseph Toynbee, 1889–1975) – англійський історик, один із розробників цивілізаційної теорії.

[145] *Самуель Філліпс Гантінґтон* (Samuel Phillips Huntington, 1927–2008) – американський політолог, директор Інституту стратегічних досліджень у Гарвардському університеті. Автор теорії про зіткнення цивілізацій в сучасну епоху.

[146] *Питирим Олександрович Сорокін* (1889–1968) – російсько-американський соціолог і культуролог, професор Гарвардського університету. Один із засновників теорій соціальної стратифікації та соціальної мобільності.

[147] *Еґон Фридель* (Egon Friedell, справжнє прізвище – Friedmann, 1878 – 1938) – австрійський прозаїк, есеїст, критик, актор.

[148] *Лучіан Блаґа* (Lucian Blaga, 1895–1961) – румунський філософ, поет, перекладач, драматург, журналіст, викладач, дипломат.

перечку не просто марною, а й геть безглуздою. Його трагедії та оповіді живуть, а все решта – дрібниці. Те саме стосується і Шпенґлера: він, зрештою, ближчий до Шекспірової трагедії, а не фарсу. На фарс перетворюються деякі думки та наслідування начебто в дусі Шпенґлера, коли їх використовують у своїх виступах окремі політики та журналісти: взяти хоча б їхні кліше та всю цю індустрію морального панікерства, частиною якої вони є. Похмуре, загрозливе попередження, висловлене німецьким політиком і фінансистом Тіло Сарацином про стрімкий занепад німців (які, хоч як неймовірно, так само верховодять у Європейскому Союзі й навіть рятують його від катастрофи), попередження на кшталт пророцтва відьом Макбетові про неминучу долю є чудовим взірцем такого фарсу.

Суперечки навколо теорій Шпенґлера – їхньої нібито реакційної природи, небезпечного політичного підтексту, навіть близькості до націонал-соціалізму (останнє припущення спростовується тим фактом, що Шпенґлер впав у немилість і був не в пошані у нацистів, яких сам зневажав як печерних людей і карикатур на свою добу: в цьому відношенні він помітно відрізнявся від пронацистського правознаця і політика Карла Шміта[149], останнім часом популярного в Європі через повернене захоплення гострими політичними доктринами) – мало що додають у контексті теорії про занепад Європи.

Предметом дивної ностальгії в теперішній Європі є наразі не якась дещиця з репертуару інтелектуальної думки дев'ятнадцятого століття – скептицизм, сумнів, ліберальний релятивізм, – а радше міцні та загальні теорії, подібно теоріям початку і середини двадцятого століття, які нав'язують систему понять у такий спосіб, що майже неможливо звільнитися від них, хоч такі теорії насправді багато пояснюють. Гарним прикладом можуть бути детерміністські та фаталістичні теорії, зокрема теорії двадцятого століття про життєві цикли культур і цивілізацій. Дуже важко повернутися до них

[149] *Карл Шміт* (Karl Schmitt, 1888–1985) – німецький юрист і політичний філософ.

чи відкинути їх заради іншої всеохопної теорії, що дає відповіді на все, що нас турбує. Приймайте чи відкидайте…

Погодьмося, що сьогодні похмурі пророцтва Шпенґлера набувають додаткової вірогідності не тому, що філософія культури знову в моді (вона була набагато популярнішою в міжвоєнні роки), а через квазі-ніцшеанський синдром бажання-влади й перспективи ще більш технологічного суспільства. Вивчення Шпенґлером пруссизму і соціалізму (*Preussentum und Sozialismus*) стало не стільки передбаченням тоталітаризму, скільки холодною констатацією його приходу. Політичний культ батога, авторитаризму, брутальної сили та мілітаризму підвів Шпенґлера до логічного висновку про відмежування політики та сили від будь-яких високих принципів об'єднання і контролю – не обов'язково релігійних, але, принаймні, тих, що спиралися на розуміння сенсу історії чи ідею про освячення минулого і шанування канону.

Сьогодні, коли ліберальні ідеї та теорії переживають глибоку кризу і виглядають малопереконливими, коли марксизм, що першим так тріумфально здолав їх у дев'ятнадцятому столітті, сам зазнає моральної поразки (не як набір якнайраціональніших і часто дуже цінних ідей і теоретичних поглядів, а як теорія, призначена повністю і всебічно пояснити, змінити й контролювати реальність), тверді, але кращі теорії знову користуються попитом. Саме тому для середньостатистичного сучасного читача Шпенґлера важливішою видасться не його ідея про безмежність західної культури або фаустівської душі та її морфологічне інтепретування, а думка про те, що саме війни, а не миру, природно жадає людство і не може її уникнути. Відтак, коли ви не ведете війну, її розпочнуть інші: така його рішуча відповідь критикам, які вважали його мілітаризм необґрунтованим і надто переобтяженим.

Утім, це тільки частковість, значно неприємніша істина полягає в тому, що Шпенґлер якнайнесподіваніше став рутинним, тривіальним, вульгаризованим, навіть комерціалізованим, складовою загальноприйнятого мислення. «Європа за-

непадає» і «варвари біля воріт» – така метаморфоза історичного песимізму Шпенґлера, що перетворився на просту політичну комедію. Хто сьогодні говорить про занепад Європи піднесено, трохи не грайливо? Насамперед ті, хто ніколи не наближався до великої європейської традиції й, загалом, не має нічого спільного з класичним каноном та ранньою сучасністю. Європа для них – це не Данте, Мазаччо, Рембрандт і Бах, а просто якась уявна територія, яку необхідно за будь-яку ціну захистити від іммігрантів (не обов'язково як від робочої сили – без жодних сумнівів, а від їхньої присутності на вулицях і вільного існування в нашому середовищі).

Напівосвічені в культурному плані дрібні буржуа, які перед Другою світовою війною лаяли євреїв, а тепер лають не тільки їх, а й циган, турків, курдів, марокканців і різних інших мусульман, є найгучнішим сьогоднішнім відлунням культурного песимізму Шпенґлера в нашому масовому суспільстві й масовій культурі: двох явищах, що їх сам Шпенґлер відверто критикував. Безперечно, це іронія історії, яка спонукає до роздумів, особливо, якщо знати, що цей небагатослівний учитель математики не тільки написав у чудовому поетичному стилі сенсаційну книжку, яку не визнали науковці (такі як Макс Вебер, котрий назвав Шпенґлера найдивовижнішою посередністю нашого часу), але захоплено зустріли митці, журналісти та політики, а й дотримувався суперечливих поглядів, у цілому радше консервативних, ніж фашистських чи расистських.

Після Першої світової війни Шпенґлера жадібно читали й захоплювалися ним шанувальники Вольфґанґа Ґете, Томаса Манна і Германа Гессе. Сьогодні ж тези Шпенґлера, вирвані з їхнього досить складного теоретичного контексту, повторюють ті, хто голосує за Ґерта Вілдерса[150], Жан-Марі Ле Пена[151]

[150] *Герт Вілдерс* (Geert Wilders, нар. 1963 р.) – нідерландський праворадикальний політик, депутат парламенту Нідерландів, відомий своєю антиісламською риторикою.

[151] *Жан-Марі Ле Пен* (Jean-Marie Le Pen, нар. 1928 р.) – французький праворадикальний політик, засновник і багаторічний президент партії Національний фронт.

і за його дочку, Марін Ле Пен[152], тобто ті, хто ідентифікує все світове зло з мусульманами, циганами та іммігрантами з Близького Сходу та Північної Африки. Це обертається глибокою історичною іронією, сумною *Schicksal*[153] Шпенґлера, неминучим фатумом – що ця філософія любові й упокореності власній долі, ця *amor fati*[154], цей історичний песимізм, стали основою марксизму расистів і ксенофобів, або краще було б це назвати соціалізмом ненависті, яка спирається не на класи, а на раси та походження.

Колись приголомшуючі погляди Шпенґлера сьогодні перетворилися в кліше, частину своєкорисливого і самовизискувального дискурсу про переважно недоказові речі, близькі за духом до інших форм морального панікерства і сенсаційного пророкування в сукупності з різноманітними теоріями змови. Найважливішим у теорії Шпенґлера є не її новизна чи навіть послідовність, а його передбачення для сучасності. Насправді, в плані теоретичної оригінальноті Шпенґлер не додав нічого нового до філософії історії Ґ. В. Ф. Геґеля, ідеї вічного повторення Фрідріха Ніцше, контурів морфологічної теорії культури в працях російського панславіста, історика Миколи Данилевського та його попередника, німецького історика Гайнриха Рюкерта.

Так само Шпенґлер був не єдиним, хто після Першої світової війни взявся писати про занепад Європи. Його головна праця, двотомний трактат про історію та філософію культури «Присмерк Європи» (в оригіналі «Занепад Заходу», німецькою *Der Untergang des Abendlandes*, перший том побачив світ 1918 року, другий – 1923-го) дуже швидко зажив слави. Сучасник Шпенґлера, знавець Африки Лео Фробеніус[155] про-

---

[152] *Марін Ле Пен* (Marine Le Pen, нар. 1968 р.) – французький політик, голова партії Національний фронт, депутат Європарламенту.

[153] Доля (*нім.*)

[154] Любов до долі (*лат.*)

[155] *Лео Фробеніус* (Leo Frobenius, 1873–1938) – німецький етнографафриканіст, археолог, прибічник теорії дифузіонізму, автор теорії «морфології культури».

голосив ідею природного, спонтанного, самодостатнього і логічно непоясненного розвитку культури, створив теорію органічного культурного розвитку і вважав, що кожна культура має магічну субстанцію чи душу, з якої народжуються її унікальні форми: він назвав цю магічну душу культури «пайдевмою» (*paideuma*)[156].

Перед Першою світовою війною подібну теорію органічного розвитку культури і морфологічного інтерпретування історії розробив згадуваний вище надзвичайно талановитий австрійський журналіст, актор кабаре, історик і філософ Еґон Фридель. Так само, як інші євреї з Австрії, Німеччини й, по суті, всієї Європи, він не міг змінити чи обдурити свою долю. Його відчуття занепаду Європи, який він назвав кризою душі Європи, були лише прелюдією до його особистої трагедії: коли нацисти прийшли заарештувати його, Еґон Фридель вкоротив собі життя, вистрибнувши з вікна.

То чого тоді навчив Шпенґлер? Насамперед він повторив доволі стару німецьку теорію у філософії культури про суттєву різницю між цивілізацією і культурою, те, що вже обговорював (з відповідною різницею) Іммануїл Кант у своєму трактаті 1784 року «Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані». Кант вважав, що ми достатньо цивілізовані, якщо казати про соціальну поведінку та вихованість, достатньо розвинуті культурно, щоб оцінити досягнення в мистецтві та науці, але мусимо подолати ще довгий шлях, перш ніж станемо справді моральними істотами. Пізніші німецькі філософи також проводили різницю між культурою і цивілізацією, але робили це в інший спосіб: підхід Шпенґлера відповідав не поглядам Вільгельма фон Гумбольдта, а ідеям Альфреда Вебера[157] і, особливо, Фердинанда Тенніса[158], який

[156] З грецької дослівно «набуте за допомогою виховання» – душа, сутність культури.

[157] *Альфред Вебер* (Alfred Weber, 1868 – 1958) – німецький економіст і соціолог, засновник наукового напряму «соціологія культури».

[158] *Фердинанд Тенніс* (Ferdinand Tönnies, 1855–1936) – німецький соціо-

розрізняв органічну громаду, що спирається на традицію (*Gemeinschaft*), і механічне, фрагментоване та атомізоване суспільство (*Gesellschaft*).

На думку Шпенґлера, цивілізація є всиханням творчості й мовчазним відмиранням культури. Культура не є інтелектуальною чи теоретичною вишуканістю. Це – прафеномен історії, з якого бере початок усе, що ми знаходимо і про що читаємо в анналах історії. Не історія породжує культуру, а навпаки: культура є можливістю і реальністю. Таким чином, можлива культура (*mögliche Kultur*) є можливістю історії, а реальна культура (*wirkliche Kultur*) є власне історією, або перетвореною-культурою-історією. Адже світ завжди постає перед нами, як природа чи як історія. Світом-природою править випадковість, а світом-історією – сліпа і незбагненна доля. У культури немає причин; вона народжується і розквітає як квітка, що дарує нам свою красу, але, безперечно, не існує заради нас. Культура не відображає і не пояснює саму себе: її живить віра, спонтанне відчуття багатозначності та бажання жити. Цивілізація, з іншого боку, прагне не існувати, а досконало пояснити саму себе і весь світ: це осередок смерті й порожнечі, бездушної інтелектуальності та самоінтепретування, позбавлених будь-якого відчуття того, що існування в цьому світі має сенс.

Цивілізація є останньою стадією циклічного розвитку культури, її тихого зникання та смерті. Як це відбувається? Віра слабшає, філософія вмирає, мистецтво вироджується. Форми культури більше не сповнені стилю, все вільно, невизначено, керовано суперечливими оцінками та смаками. Філософія регресує в закриту діяльність. Більшим філософом постає дослідник, фінансовий експерт і державний діяч, ніж професор філософії. (Подібно тому, як, на думку Шпенґлера, обличчя американських політиків дуже нагадують зображення римських сенаторів, наче ілюструючи ідею про завершення циклічно повторюваної історії, такий фінан-

лог, один із батьків професійної соціології в Німеччині, засновник «формальної соціології».

сист, що філософствує, як Джордж Сорос, вочевидь, видався б Шпенґлеру гарним підтвердженням цієї думки.) Мистецтво перетворюється в нудну і безглузду демонстрацію передових технологій, або й більше – в отруйну і руйнівну форму самовираження. Культура більше не має нічого спільного з історією та життям. Єдина проблема, яку болюче відчуває людство, є, власне, існування – або, точніше, заробляння на прожиток та виживання. Тут важко не погодитися з філософом.

Шпенґлер вірив у душу культури і в зародкову об'єднувальну ідею в ній. У цьому витоки безмежності фаустівської душі (європейської культури). З точки зору Шпенґлера, аполлонова душа (стародавня грецька культура) ще не мала ідею безмежності, яка народилася у фаустівській душі та стала, безперечно, її сутністю. Нею просякнуті сучасна європейська математика, фізика, перспективний живопис і барокова музика – особливо, музика, створена за принципом контрапункту, в якій кілька тем можуть бути розвинуті до нескінченності: тільки форма композиції вимагає, щоб усе завершувала потужна кода. Шпенґлер виділяв кантати, фуги, хоральні прелюдії і концерти Йогана Себастьяна Баха, але також відзначав форми кончерто ґроссо і теми з варіаціями як вираження нескінченності в музиці. Цікаво, що у своїй біографії Людвіґа ван Бетховена Ромен Ролан майже однаково змалював форму сонати як вираження ідеї музичної нескінченності.

Разом з тим один аспект у філософії Шпенґлера видається політично небезпечним, теоретично слабким і найвразливішим для критики: думка, що культури закриті й мають бути ізольовані одна від одної. Це нагадує батька расизму графа Жозефа Артюра де Ґобіно і його твердження, що змішання рас знищить білу расу та Європу в цілому. Думка, що культури ведуть паралельне життя і ніколи не взаємодіють, що прагнення жити життям іншої культури завжди закінчується псевдоморфозом (тобто оманливим поширенням форм і реакцією відкидання – оскільки, на його думку, ідеї слов'янофільства в Росії демонструють, що Росія ніколи не була і не стане європейською країною), має свою дратівливу привабливість, про-

те ковзає поверхнею, не в змозі осягнути глибинний діалог між культурами та їхнє тісне взаємопроникнення впродовж історії. Тут не потрібно вигадувати теорію: якщо по правді, без культурного впливу не тільки стародавніх греків, римлян та євреїв, а й арабів, персів, турків, вірмен і росіян сучасна Європа була б просто вигадкою.

Шпенґлер передбачив, що в тривожні часи з'являться і навіть здобудуть популярності інтелектуали правого крила, коли постане потреба в твердому політичному та моральному лексиконі поряд із переконливою теорією, що дає відповіді на головні питання буття. Схожий синдром твердих відповідей на гострі питання в Росії завершилися історичним тріумфом марксизму і появою радикальної революційної російської інтелігенції, представники якої фатально спростили драматичні і трагічні обставини, що це не могли пробачити сім авторів (особливо Ніколай Бердяєв) есе, зібраних у «Віхах» («Вєхах») і виданих 1909 року російським історикам літератури Міхаїлом Гершензоном. Невизначеність, невпевненість і ненадійність – ця нечестива трійця сучасності – призвела до революції в Росії, а революція відкрила шлюзи крайньому лівацькому тоталітаризму. На Заході ця трійця вилилася в крайній правий тоталітаризм (хоч насправді і перший, і другий випали з політичного спектра і перетворилися у суміш, що важко піддається визначенню, крайньо лівих і крайньо правих поглядів).

Не варто себе дурити. Хоч ми й живемо зараз у на перший погляд спокійніші й безпечніші часи, насправді перебуваємо у становищі, схожому на те, в якому розвивалася Європа в першу половину двадцятого століття. Знову займається контрліберальний світанок. Знову філософи, які висувають скептичні запитання, плекають сумніви та робять викривлені оцінки, переконують незмінну меншість європейців. Ліберальний релятивізм, з його антропоцентризмом та ідеологією прав людини, відразливої для крайніх правих та їх теоретиків, дедалі втрачає популярність. Наша відмінність від попередньої епохи, менш ніж столітньої давнини,

пояснюється не більшою добротою чи вищим ступенем гуманізму в наш час, а слабкістю, безпорадністю та ефемерністю зла. Зло сьогодні не шукає Гітлера чи Сталіна для свого уособлення, а прибирає анонімних форм безсердечності та невизнання. Тепер зло набагато складніше розпізнати; воно вдало ховається під різними масками анонімності й відразу вдається до квазіліберальної риторики, щойно постає оголеним, без жодного камуфляжу.

І знову виникає потреба в крайньо правих інтелектуалах, які заперечують теперішнє як фікцію і загибель, як загрозу традиції (не роблячи при цьому спроб, щоб її відродити чи реконструювати, а використовуючи винятково для прикрашання якнайсучаснішої риторики та практики), і стають опорою нової індустрії морального панікерства. Від перебільшеного реагування на насильство, соціальні трансформації та зміни в особистій поведінці – феномен, підтверджений соціологами – ця індустрія розвинулася в певну структуру, частину політики, забезпечуючи публіку вірними об'єктами страху, приголомшення і виправданої ненависті. Цілком очевидно, що якнайбільше на роль таких об'єктів підходять найслабкіші члени суспільства, а також ті, в кого «моральна більшість» не викликає симпатії та емпатії.

Хоч би там як, але в часи Шпенґлера розігрувалася справжня Шекспірова трагедія: Перша світова війна, виникнення Веймарської республіки в 1919 році, її розпад після 1930 року на тлі загальної кризи ліберальної демократії та прихід до влади нацистів. Шпенґлер реагував на ці тектонічні розломи в європейській політиці, що кардинально змінили історію та світ. Він був аж ніяк не самотній у своїй крайньо консервативній реакції: до інших правих інтелектуалів належав і його політичний кумир Вальтер Ратенау, а ще раніше Томас Манн та Артур Меллер ван ден Брук[159]. У багатьох відношеннях вони

[159] *Артур Меллер ван ден Брук* (Arthur Moeller van den Bruck, 1876–1925) – німецький історик, письменник, перекладач, консервативний публіцист, автор книги «Третя імперія» («Третій рейх», 1923), назву якої нацисти взяли на озброєння.

не представляли собою прогресивних мислителів своєї доби, але так само не виступали передтечами нацистів; натомість, Шпенґлер і, особливо, Томас Манн були консервативними інтелектуалами, які шукали нові засади для німецького консерватизму.

Кінець світу наставав неодноразово. Я згоден із Томасом Венцлова, котрий якось зауважив, що після Другої світової війни зайве сумніватися, що кінець світу вже відбувся. Не треба більше нічого провіщати і нічого боятися, бо найгірше, що могло статися, вже сталося. Єдина небезпека полягає в систематичному і свідомому забутті цього, або в навмисному перетворенні в щось тривіальне, вульгарне і геть перекручене. А отже, питання залишається відкритим: у чому більша небезпека? У трагедії чи в забутті її; в кінці світу чи в його знеціненні – в девальвації самої ідеї через проголошення її не заради збереження в пам'яті, а з метою збільшення свого електорату та перемоги на виборах?

Можливо, ми доходимо такого рівня політичної деградації, що без проголошення кінця світу чи в крайньому разі занепаду Європи й без підтримки такої заяви відповідними візуальними матеріалами немає шансу бути сприйнятим серйозно і стати громадським діячем. Ця ситуація може створити атмосферу, яка панувала в Голландії сімнадцятого століття, змальованій Вольтером у його повісті «Кандид, або Оптимізм», коли янсеністи (зневажливо названі «конвульсіонерами») були спроможні привернути увагу на вулицях Амстердама тільки тоді, коли проголошували кінець світу. Звичайно, в деклараціях про занепад Європи і кінець світу ховається секулярний, сектантський ерзац теології: не випадково Ш. Н. Айзенштадт[160] стверджував, що сучасні релігійні фундаменталісти різних відтінків відверто нагадують есхатологічні секти сімнадцятого століття, за винятком того, що останні керували державами і не мали зброї масового винищення.

[160] *Шмуель Ной Айзенштадт* (Shmuel Noah Eisenstadt, 1923–2010) – ізраїльський соціолог.

Отож погано не наближення занепаду Європи, а той сумний факт, що провокаційна та цікава теорія, яка свого часу викликала багато суперечок, може перетворитися в політичний анекдот, що, наче тінь, оживає в головах і творах розлючених посередностей, як інструмент поширення моральної паніки. Боюсь, це не тільки посмертна драма Освальда Шпенґлера, а й, вочевидь, справжня європейська трагедія, про яку він не написав.

Хоч би там що, сьогодні, як уже згадувалося, важливішим питанням є те, як не посіяти паніку на ринках і послати вірні сигнали інвесторам. Часом хтось помирає зі сміхом. Часом той, хто сміється, проганяє смерть. Ми живемо в той період, коли слова є посланням Священному Ринку. Можливо, він оцінить ваш гумор. Можливо, побачить у цьому сигнали відновлення і сили.

Є історія про те, як Йосиф Віссаронович Сталін однієї похмурої ночі зателефонував Михайлу Афанасійовичу Булгакову, щоб поцікавитися, чи це правда, що той хоче емігрувати з Радянського Союзу. Ні, товаришу Сталін, відказав Булгаков. «Я російський письменник, який не може жити поза батьківщиною». Але коли ніхто не бере його творів і не грає його п'єс, то як йому жити? Сталін, вочевидь, оцінив його мужність перед загрозою смерті, тому що сказав: «Подайте заяву до Художнього театру. Мені здається, що вони погодяться». Довго не чекаючи, Булгаков саме так і зробив. «Михайле Афанасійовичу, це ви? – спитав тремтячим голосом завліт театру. – Чому ви не приносите свої п'єси, ми чекаємо на них з нетерпінням».

Мужність і самовпевненість перед обличчям смерті віддаляють катастрофу. Все вже колись і десь було і промовлялось; але відбувається все завжди вперше. А можливо, й востаннє.

Таке-от, шановний Зиґмунте, моє довге запитання до вас, або точніше низка питань і спонук. Насправді, це було також частиною політичного занепокоєння Шпенґлера, що вилилося в його похмурі пророцтва. Та нові культурні песимісти нашої доби звільнення від обов'язків, анестезії, фліртування

з віртуальним натовпом і анонімним почуттям позбавлені філософії культури. Вони мріють про те, щоб поєднати переваги глобальної економіки з чарами гомогенності. Така мрія приречена на невдачу. Адже ми опиняємося під величезним тиском, породженим глобалізацією, коли бажання (і необхідність) використовувати іноземну і дешеву робочу силу, з одного боку, наштовхується на сподівання не впускати культуру цієї робочої сили, а залишатися в межах власної культури та ідентичності, з другого боку.

Як можна поєднати гарне життя і використання іноземної робочої сили зі збереженням рідної культури, мови та історичної ідентичності? Це – прихована драма сучасної Європи, яку Ален Фінкелькраут[161] проникливо назвав «непідготовленою Америкою». Справді, Європа часом нагадує Америку, що зазнала невдачі. Це ніщо інше, як питання влади, позбавлене свого метафізичного, освітнього та релігійного підґрунтя, або просто різновид шпенґлеріанства, позбавлений культурної морфології (*Kulturmorphologie*) і, відповідно, прив'язаний до бажання влади або прагнення її в епоху, коли колоніалізм і «тягар білої людини» вже незворотно відкинуті й безнадійно зганьблені. Або ж, якщо хочете – це тяжка трагедія втрати влади та впливу у світі, що не сприймає якоїсь іншої логіки.

Таким чином, цивілізація є точкою відліку і метафорою, завдяки якій ми означуємо себе у світі страху і тривоги. Це вже більше не поняття, пов'язане з культурними здобутками; так само це не має нічого спільного і з німецьким поняттям *Zivilisation*, будучи далеким від світу *das rein Geistige*, чистої духовності, що існує у сфері культури та освіти (*Kultur und Bildung*), як колись чітко і переконливо визначив Норберт Еліас[162]. Цивілізація – це вже розповідь не про виграш, а про втрати. Вона вже не стосується здобутків чи світу сучасної

[161] *Ален Фінкелькраут* (Alain Finkielkraut, нар. 1949 р.) – французький філософ та есеїст.

[162] *Норберт Еліас* (Norbert Elias, 1897–1990) – німецький і британський соціолог та філософ, засновник теорії цивілізації (Zivilisationstheorie) та інтеграційного підходу в соціології та філософії культури.

самотності та відчуження в кожному великому місті; швидше цивілізація постає як інтерпретативна система нашого прихованого незадоволення, страху, ненависті, передчуття війни та тривожного очікування руйнації.

Як може так бути, що цивілізація – це вже розповідь не про виграш, а про втрату? Чи загальний дискурс Заходу або Європи залишається активом чи тепер це зобов'язання? Як можливо, що Шпенґлер став відправним пунктом культурного песимізму (*Kulturpessimismus*), який сьогодні є складовою загальноприйнятих політичних поглядів?

Зиґмунт Бауман:

Я просто вражений, дорогий Леонідасе... Така сама гостра, гірка та ясна думка мене захопила давно. Це, безперечно, дивовижний, справжній шедевр, подібного якому знайти в сучасній соціології важко – та й, вочевидь, марно шукати. Шпенґлер відродився. Його послання – звульгаризоване, спотворене, заплутане і геть малозрозуміле після багатьох років гендлювання ним торговцями інформаційно-розважальними продуктами – знову відтворене вами в його первинній величності та справжній і незмінній актуальності.

Доля Шпенґлера не була винятковою. Пророки Армаґеддону не можуть розраховувати на суспільну прихильність, й їхні шанси привернути (не кажучи вже про те, щоб втримати) громадську увагу зводяться до нуля, якщо вони не говорять про достатки, виступаючи на сільському ярмарку чи морському курорті, або не будують свою розповідь, спираючись на календар Майя про кінець світу 2012 року. Артур Кестлер[163] зауважив у 1954 році, відтворивши в пам'яті й переоцінивши той шлях, яким Європа рухалася, наче в сомнамбулічному сні, до бійні Гітлера, після якої на світ з'явилося те, що лишилося від Європи: «поза порожнім трюїзмом, що «історія повторюєть-

[163] *Артур Кестлер* (Arthur Koestler, 1905–1983) – британський письменник і журналіст, уродженець Угорщини єврейського походження. Його найвідоміший роман «Ніч опівдні» (1940) присвячений епосі «великого терору» в СРСР 1930-х років.

ся», ховається невідома сила, яка спонукає людей знову повторювати їхні трагічні помилки… Неврастенік, який щоразу чинить ту саму помилку і при цьому сподівається, що це йому так минеться, не дурноверхий; він просто хворий. Європеєць двадцятого століття став політичним неврастеніком»[164]. Але трохи нижче він знову повертається до особливості цієї неврастенії в століття довжиною і квапиться видозмінити свій вирок: «Амос, Осія, Єремія були дуже добрими пропагандистами, але не змогли розворушити свій народ і попередити його. Голос Кассандри пролунав, щоб його почули мури, але однаково Троянська війна сталася». Хіба не є неврастенією самий факт бути людиною? Скрізь і завжди.

Ґюнтер Андерс[165] запровадив термін «апокаліптична сліпота» для визначення цієї, вочевидь, невиліковної недуги людства. Та чи не є ця недуга невід'ємною рисою людського буття-у-цьому-світі? Адже існує певна неспівмірність у причинно-наслідкових ланцюжках, таких оманливо ясних, коли вони прив'язані до вузького часу і простору наукових лабораторій, технологічно-дослідницьких і планових бюро, та іншою реальністю, «часовим, місцевим і біографічним незбігом між причиною і наслідком» (якщо знову звернутися до цитованої вище глибокої праці Гаральда Вельзера «Кліматичні війни»), коли «те, що можна зробити сьогодні, не обов'язково матиме видимі та відчутні наслідки протягом наступних десятиліть»[166]. Ставалися вже ж бо «неочікувані техногенні, природні та соціальні катастрофи, що перевищували здатність передбачити та опанувати їх», і відбуватиметься їх дедалі більше. «Техногенні, природні та соціальні катастрофи… виявляються *неймовірно* великими, позбавлені попередніх орієнтирів, щоб осягнути їх». Виникає

---

[164] З автобіографії Артура Кестлера під симптоматичною назвою «Невидимі письмена» (The Invisible Writing (Vintage, 1969)), pp. 232 ff.

[165] *Ґюнтер Андерс* (Günther Anders, 1902–1992) – австрійський письменник, філософ німецько-єврейського походження.

[166] *Див.:* Harald Welzer, Climate Wars: What People Will Be Killed For in the 21st Century (Polity, 2012), p. 132.

питання, як це позначиться на впевненості людства у своїй здатності подолати Апокаліпсис, щойно він станеться («якщо» вживати тут недоречно)? І яким буде наслідок від спокуси не помічати ознак його наближення заради здорового глузду і, принаймні, решток життєлюбства? Психологічний вплив катастроф позначений внутрішньою, самопосилюваною і дедалі більшою здатністю дезорієнтувати, роззброювати і знесилювати. Як зазначив Вельзер: «Соціальні катастрофи руйнують суспільну певність: те, що зазвичай вважалося данністю в буденному житті, раптом стає ненадійним; формули поведінки виявляються недієвими, правила втрачають чинність»[167]. Уникнути цього впливу, якщо це взагалі можливо, виявиться, однак, недостатньо, щоб озброїти обеззброєних і надати певності збентеженим і збитим з пантелику. А все тому, що «коли складається історія, люди живуть "сьогоднішнім днем"; первопричинні події, як правило, залишаються незрозумілими саме тому, що безпрецедентні; люди намагаються включити те, що відбувається, в доступну їм систему координат»; «сучасники певної події й гадки не мають, як майбутній дослідник сприйме те, що є для сьогодні теперішнім, а для завтра – історією»[168].

Мудрість, як і Месія Франца Кафки, прийде наступного дня після оголошення свого приходу...

Проте повернімось до вашого чудового *ex post facto* викладу героїчної спроби Шпенґлера вже по смерті подолати згадане вище правило і повернути процес у зворотному напрямку.

Так яскраво змалювавши світогляд і драматичний шлях табору культурного песимізму (*Kulturpessimismus*), ви можете тепер і мене зарахувати туди... Принаймні, саме так роблять більшість моїх читачів і слухачів. Останніми роками я побував і читав лекції у багатьох країнах, та хоч би в якій країні я був і хоч би якою була публіка, майже незмінно ставили

[167] *Див.:* Harald Welzer, Climate Wars: What People Will Be Killed For in the 21st Century (Polity, 2012), p. 135.

[168] *Див.:* Harald Welzer, Climate Wars: What People Will Be Killed For in the 21st Century (Polity, 2012), p. 143–144.

під час обговорення одне питання: вельмишановний пане, чому ви такий песиміст?! Утім, з одним симптоматичним винятком: коли темою моєї лекції були ситуація і перспективи Європи, хтось із публіки обов'язково міг запитати, чому я такий оптиміст…

Подумки, сказати б – внутрішньо, я виступаю проти закидів Європі, ніби це «непідготовлена Америка». На мій погляд, Європі слід рекомендувати для її підготовки опиратися (хай частково, але до певного важливого рівня) хвилям нав'язаної чи схваленої американізації. Так чи так, усупереч усім протилежним фактам, численним і дуже сумним доказам, які я готовий прийняти, не можу погодитись, що Європа виснажилася, або на межі виснаження і втрати своєї євро-енергії. Я так само переконаний, що некрологи, написані про велику та унікальну історичну пригоду під назвою «Європа» або «Європейська цивілізація», насправді, використовуючи жарт Марка Твена, дещо (а то й надто) перебільшені, і що Європа, попри серйозність її численних недоліків і похибок, тим не менш отримала надзвичайно цінний, по суті – безцінний, спадок умінь і знань, якими може поділитися з рештою планети, що потребує їх зараз як ніколи для свого виживання.

Я навряд чи зумію довести таку точку зору – адже це під силу тільки майбутньому (яке за визначенням ще не існує). У своєму переконанні я спираюся на надію, цю *третю* можливість, що представляє бінарне протистояння оптимізму проти песимізму в існуючому *Weltanschauungen* (світогляді) невірним через його неповність. Я прикладаю цю надію до Європи і тільки до Європи, оскільки саме Європа винайшла перший, і досі винятковий спосіб буття-у-цьому-світі, той спосіб, що складається з «постійного розвитку» і, як чітко визначив Ернст Блох[169], «руху в бік майбутнього». Всі подібні поза-європейські приклади були імпортовані з Європи і/або несуть, попри всі їхні місцеві характеристики, незгладимі ознаки європейського стимулювання і впливу. Коли інші ци-

[169] *Ернст Блох* (Ernst Bloch, 1885–1977) – німецький філософ, соціолог і публіцист. Засновник «філософії надії» та «онтології Ще-Не-Буття».

вілізації зосереджували свої сили та увагу, вправну і вигадливу майстерність на заморожуванні та закостенінні, Європа живе таненням і плавленням – в чому була неперевершеним піонером і залишається великим майстром. Окремі цивілізації можуть бути кращими від Європи за стабільністю і здатністю зупиняти історію, але Європа переважає їх усіх завдяки вмінню пристосовуватися і запускати речі в рух – включаючи ретельне дослідження, інновацію та перевтілення (ваша блискуча переробка похмурих застережень Шпенґлера на заклик до дії є ще однією яскравою демонстрацією чудової європейської здатності та вміння). І саме це вміння, або його відсутність у сучасному стані планети (який, використовуючи вираз Антоніо Ґрамші, я називаю коротко «міжцарюванням») швидко перетворюється в питання життя і смерті всього людства.

Коли ви називаєте кілька проблем Європи, які залишилися нерозв’язаними або геть проігнорованими та знехтуваними, то маєте рацію. Ви вказуєте на розпорошення успадкованих та збережених організацій колективної дії та банкрутство начебто перевірених і життєздатних засобів такої дії. І, знову-таки, маєте рацію. На жаль, неминуче і незалежно від вас, намальована картина є настільки непривабливою і тривожною, наскільки ж правдивою. Водночас ви змогли показати, що *масштабність і важкість завдання, яке стоїть нині перед Європою, не є ознакою неминучої чи навіть можливої невдачі Європи*. Характерні ознаки унікального способу життя, що називається «європейською цивілізацією» – притаманна їй трансгресивність, сучасна інстинктивна тенденція орієнтуватися на те, чого ще немає, та властиве незадоволення тим-що-вже-зроблено, а також внутрішній опір, який перетворює це незадоволення в ганьбу діяти в такий спосіб, – та є необхідними умовами для ефективного протистояння викликам (навіть коли ці умови недостатні, хоч це неможливо з’ясувати наперед). Теперішня потреба переосмислити, поновити й перетворити існуючий спосіб буття-у-світі, нагальність цієї потреби не були

першими загрозливими викликами в європейській історії, і це, принаймні, дає підставу для надії.

Так, незважаючи на ті відверто чорні хмари, що нависли нині над майбутнім Європейського Союзу. Стає дедалі зрозуміліше, що жодна з успадкованих та існуючих політичних організацій, що мали первинне призначення служити суспільству, об'єднаному на рівні національної держави, не відповідає цій ролі в Європі; жодна з них не достатньо винахідлива, щоб упоратися з обсягом і важкістю теперішніх – не кажучи вже про майбутні – завдань. У багатьох країнах, навіть у найпотужніших із них, громадяни вимушені день за днем спостерігати банальний спектакль урядів, що чекають від «ринків» чи «рішень інвесторів» (псевдонім спекулянтів на курсах валют і фондових біржах) дозволу чи заборони робити те, що вони хотіли б зробити – і, зокрема, те, чого бажають і вимагають від них їхні громадяни. Тепер саме «ринки» (не без мовчазної згоди чи навіть відвертого або прихованого потурання та підтримки з боку безпорадних і бездарних державних урядів) узурпували перше й останнє слово в обговоренні межі, що відділяє реальне від нереального. «Ринки» – це скорочена назва анонімних, безликих і безадресних сил, яких ніхто не обирав, але не у спромозі стримати, контролювати та управляти ними.

Накопичене та переконливе народне відчуття, а також дедалі більше думка фахівців свідчать про те, що обрані парламенти та уряди, які ці парламенти, згідно з конституцією, мають направляти, наставляти та контролювати, неспроможні виконувати свою роботу. Так само й усталені політичні партії більше нездатні виконувати свої обов'язки й сумно відомі тільки тим, що відступають від своїх поетичних виборчих обіцянок, щойно їхні лідери отримують міністерські посади і наштовхуються на прозу ринкових сил і фондових бірж – незліченних і недоторканих, поза дією санкцій, приписаних і дозволених органам і установам нібито «суверенних» національних держав. Звідси – глибока і дедалі глибша *криза довіри*. Епоха віри в силу інституцій національної держави посту-

пилася місцем епосі втрати інституційної самовпевненості й народної зневіри в здатність урядів до дії.

Ідея територіальної суверенності держав сягає корінням у 1555 рік, коли непримиренні династичні правителі скликали рейстаг в Аугсбурзі, розпачливо шукаючи вихід чи, принаймні, перепочинок у тривалих кровопролитних і спустошливих релігійних війнах, що розривали на шматки християнську Європу; саме тоді був запроваджений принцип *cuius regio, eius religio* (чия країна, того і віра). Суверенітет правителя на основі цього принципу, розробленого Макіавеллі, Лютером, Жаном Боденом[170] (в його винятково впливовій праці *De la République* («Про державу»)[171], що побачила світ через двадцять один рік після Аугсбурзького миру) та Гобсом, означав повне і безмежне право королів проголошувати та поширювати закони на кожного, хто проживав на території під їхнім правлінням (що передавалося по-різному як домінування, верховенство чи влада). Суверенітет означав верховну владу *в межах певної території* – неділиму і вільну від зовнішнього втручання. Від часу внесення до політичного лексикону поняття суверенітету стосувалося територіально обмеженої ситуації й територіально визначених повноважень. Як зазначив Макіавеллі, й усі політики, гідні так називатися, мали повторити потому, єдиним обов'язком правителя є *raison d'état* («державні інтереси») – «*état*» тут розуміється як незмінна територіальна організація, визначена кордонами. За визначенням Стерфордської філософської енциклопедії, «суверенна влада здійснюється в межах кордонів, але також, за визначенням, з повагою до інших, хто не може зашкоджати правлінню суверена» – цими «іншими», вочевидь, є місцеві уряди, також територіально визначені, але розташовані по інший бік кордону. Будь-яка спроба втрутитися у порядок,

---

[170] *Жан Боден* (Jean Bodin, 1529 або 1530–1596) – французький політик, філософ, економіст, юрист, член парламенту в Парижі, професор права в Тулузі. Автор теорії «державного суверенітету».

[171] Повна назва Les six livres de la République («Шість книжок про державу» (в 6-ти томах).

встановлений сувереном на йому підвладній території, стає, таким чином, правопорушенням, приводом для засудження, *casus belli* (підставою для оголошення війни). Аугсбурзький принцип можна розглядати й як засновницький акт сучасного феномена державного суверенітету, і, водночас та обов'язково, як документальне джерело сучасного поняття державних кордонів.

А проте знадобилося ще майже століття кровопролить і спустошень, до 1648 року, коли був узгоджений і підписаний Вестфальський договір в Оснабрюці та Мюнстері, щоб ідея, закладена в Аугсбурзькому принципі, закріпилася в соціальній і політичній реальності Європи: цілковите владарювання кожного правителя над йому підвладною територією та її мешканцями – тобто, повноваження правителя запроваджувати «хороші» закони на свій вибір, що можуть відміняти вибір, зроблений його підлеглими, зокрема, і вибір Бога, в якого вони повинні вірити та якому мусять поклонятися. Саме ця ідея мимоволі забезпечила – шляхом простої заміни «релігії» на «націю» – інтелектуальну основу або шаблон, використаний невдовзі для формування і управління (секулярною) політичною системою нової сучасної Європи: моделлю *національної держави*. Ця національна держава складалася з *нації*, що використовувала державний суверенітет для того, щоб відмежувати «нас» від «них» і зберегти для себе монополістичне, невід'ємне і неподільне право формувати таку систему, що зв'язує всю країну, а також *держави*, яка домогалася свого права на слухняність громадян, наголошуючи на спільності національної історії, долі та добробуту, – ці дві складові моделі передбачали і/або вимагали територіальної відповідності.

Така історично сформована модель, вибрана з багатьох інших можливих, реальних і надійних керівних принципів, була «натуралізована» протягом наступних століть – наділена статусом очевидності й безсумнівності – у більшості країн Європи, а також поступово, але невпинно нав'язана світовими європейськими імперіями всій планеті. Це відбулося за

допомогою довгої низки війн, що велися проти місцевих, зазвичай непохитно стійких реалій (взяти, скажімо, жорстко і відверто штучні «національні кордони» постколоніальних держав, які тільки стримували племінні міжусобиці у своїх межах, або криваву долю постюгославських республік). Коли після тридцяти років жахів світових протистоянь у двадцятому столітті було здійснено першу спробу в історії, щоб встановити стабільний загальносхвалений порядок мирного співіснування на планеті, в основу Статуту ООН поклали саме Вестфальську модель суверенітету – через зібрання керівників суверенних держав, покликане колективно підтримувати, контролювати і захищати, не шкодуючи сил, статус мирного співіснування. Пункт 4 статті 2 зазначеного Статуту забороняє порушувати «територіальну недоторканість і політичну незалежність» інших держав, а пункт 7 тієї самої статті категорично обмежує можливості зовнішнього втручання у справи суверенної держави, хоч би якими неприйнятними вони були.

Ми досі живемо в «пост-Вестфальську добу», зализуючи незагоєні (і, вочевидь, невиліковні) рани, що їх принцип «чия країна, того і нація» завдав і продовжує завдавати соціальним організаціям, які намагаються і прагнуть захистити, утримати чи посилити взаємооб'єднання. Процес звільнення від тіней, накинутих «Ветсфальським суверенітетом», тривалий, а отже, болючий і неоднорідний. Коли багато впливових структур (фінансові та комерційні інтереси, інформаційні мережі, наркотрафік та торгівля зброєю, криміналітет і тероризм) вже отримали свободу відкидати та зневажати цей фантом, не теоретично, а на практиці, то політика (вміння вирішувати, коли і чому слід застосовувати владу) досі страждає від нього. Відчутний брак світових політичних організацій, здатних зв'язати той рівень і можливості, що їх вже досягла ця влада, і відновити втрачений контроль над нею, є, вочевидь, головною перешкодою на нерівному і вибоїстому шляху до «космополітичного мислення», що відповідає новій глобальній взаємозалежності людства.

Як зазначалося, ООН, інституція, створена у відповідь на війни, розв'язані порушенням одними суверенними національними державами суверенітету інших національних держав, інституція, що впритул наблизилася до ідеї «світового політичного органу», підтримує і твердо обстоює Вестфальский принцип, записаний в її Статуті. Ту «міжнародну» (читай: міждержавну, міжурядову, міжміністерську) політику, яку ООН зобов'язана підтримувати і провадити, власне, єдину, що дозволена, може бути підтримана і проваджена й аж ніяк не є кроком на шляху до справді глобальної політики, можна вважати головною перешкодою на цьому шляху, якщо на нього взагалі стануть. Якщо взяти трохи нижчий, але структурно однаковий рівень, то зважимо на долю євро й абсурдність спільної валюти, яку використовують та підтримують сімнадцять міністерств фінансів, кожне з яких зобов'язане представляти та обстоювати суверенні права своєї країни. Скрутне становище з євро, що виявляється в злигоднях місцевої (національно-державної) політики, яка потерпає від тиску з двох різних, украй неоднорідних, нескоординованих, а тому майже несумісних центрів впливу (національного електорату і наднаціональних європейських інституцій, що зазвичай навчені діяти й діють у протилежних напрямках), є одним із багатьох проявів «безвиході»: затиснутість у лещатах, знерухомлення і заблокованість між примарою державного суверенітету Вестфальського типу, з одного боку, і реаліями не зовсім глобальної, але в будь-якому разі наднаціональної взаємозалежності. Коли я пишу ці рядки, Греція і, вочевидь, сам Європейський Парламент призупинили дебати між двадцятьма сімома державами Європейського Союзу про шляхи порятунку євро, доки відбудуться парламентські вибори в Греції та Франції (з можливістю тяжких наслідків від досягнення пункту неповернення і неминучістю завдання ще більшої шкоди Європі в цілому через додатковий місяць загального безладу, дарований гравцям на фондових біржах та валютним спекулянтам.

Коротше, в нас досі немає на світовому рівні якогось еквівалента або гомолога інституціям, винайденим, спроектова-

ним і запущеним у дію нашими дідами та прадідами на рівні національної держави, щоб забезпечити тісний союз влади і політики: інституцій з метою сприяти чи, принаймні, покликаних і зобов'язаних сприяти об'єднанню і координуванню розмаїтих інтересів і думок, їхньої відповідної репрезентації та відображення в діяльності органів виконавчої влади та у загальноприйнятих кодексах законів та судочинстві. Нам залишається тільки гадати, чи зможуть упоратися з цим викликом і розв'язати таке завдання існуючі політичні інститути, створені і підготовлені насправді для підтримки зовсім іншого (національно-державного) рівня людського об'єднання і захисту цього рівня від будь-якого втручання «згори». Згадаймо, що це бере початок від монархів християнської Європи, які боролися проти домагань римських пап контролювати їхні володіння…

Протягом кількох століть ця успадкована угода відносно добре відповідала реаліям часу – часу влади і політики, зведених разом на рівні формування національної держави, *Nationalökonomie* (політичної економії) та *Reason* (сенсу), що ототожнювався з *raison d'état,* – але той час минув. *Наша взаємозалежність тепер всесвітня, в той час як інструменти колективної дії та вираження нашої волі* досі *залишаються місцевими і рішуче опираються розширенню, відхиленню чи обмеженню*. Розрив між рівнем взаємозалежності й радіусом дії інституцій, покликаних її підтримувати, наразі дуже великий, але день у день дедалі розширюється і поглиблюється. Заповнення або ліквідація цього розриву є, на мою думку, «мета-викликом» нашого часу – тим, що має стати однією з головних турбот людей двадцять першого століття: викликом, що потребує адекватного вирішення, аби інші проблеми, хоч менші, але похідні та невід'ємні від цього, можна було б наполегливо, належно та ефективно долати.

Цілком слушно інтерпретувати ініціативу Робера Шумана, Жана Моне, Поля-Анрі Спаака, Конрада Аденауера та Альчиде де Ґаспері[172] відразу по закінченні Другої світової

[172] *Робер Шуман* (1886–1963, Франція), Жан Моне (1888–1979,

війни – вибудувати політичну надструктуру понад географічною Європою – як реакцію на відчутне падіння європейської самовпевненості. Ці поміркові активісти мали розуміти, що позиція Європи у світі не може бути підтримана за допомогою розрізнених, нескоординованих, часто несумісних дій відносно малих і слабких, у будь-якому разі недостатньо потужних територіальних національних держав. Перед спробою відбудувати позицію Європи у світі потрібно було спершу примирити її воюючі національні держави.

Ще зарано підбивати підсумки цієї історичної ініціативи. Зрештою, батьки-засновники політичної Європи взялися за виняткове завдання – вибудувати пан-європейську, транснаціональну солідарність, покликану об'єднати історично, хоч і спонтанно, створені та освячені часом місцеві солідарності, що протягом століть підтверджували свою ідентичність, розпалюючи і підтримуючи полум'я розбрату з сусідами. Є ті, хто сумнівається в можливості такої транснаціональної солідарності, відомої часом як «почуття європейської ідентичності». Нація і держава, стверджують вони, об'єднані раз і назавжди в очах Бога та історії, і тільки в межах цієї системи солідарність людей може бути природною ознакою людського співіснування; без історично сформованої національної долі можливі тільки слабкі, нестабільні та, по суті, тимчасові об'єднання на основі стомливих переговорів і розсудливих, але неохоче схвалених компромісів.

Юрґен Габермас навів найпереконливіші аргументи проти такого погляду, вказавши, що демократичний лад не потребує підтримки за допомогою застарілої ідеї «нації» як дополітичного суспільства долі та рокованості – що сила демократичної конституційної держави спирається саме на її потенціал створювати й відтворювати соціальну інтеграцію через

Франція), Поль-Анрі Спаак (1899–1972, Бельгія), Конрад Аденауер (1876–1967, Німеччина), Альчиде де Ґаспері (1881–1954, Італія) вважаються «батьками-засновниками Європейського Союзу». До цієї умовної групи належать також Жозеф Беш (1887–1975, Люксембург) і Йохан Вілем Бейєн (1897–1976, Нідерланди).

політичне залучення її громадян. Національне суспільство не *передує* суспільству політичному: це тривалий і постійно відновлюваний *продукт*. Твердження, ніби стабільна і самодостатня політична система не може існувати без консолідованого етнокультурного утворення, такою ж мірою переконливе, як і твердження, ніби жодне етнокультурне утворення не здатне об'єднатися та сповнитися силою для самодостатності без ефективного політичного механізму.

Обговорення відносних цінностей обох підходів навряд чи буде плідним, оскільки така полеміка може та буде засновуватися офіційно тільки на політичній волі та інституційних досягненнях європейців (підносячи, на жаль, їхню важливість, яка полягає, головним чином, у невидимості), а не на філософських міркуваннях, хоч би яких проникливих та логічних. Подивімось фактам в обличчя – присяжні все ще радяться про долю політичної єдності в Європі, й важко сказати, чи в цьому питанні є прогрес або регрес. Після Лісабонської угоди та запровадження посад Президента ЄС і Голови дипломатії ЄС обидві ці посади обійняли люди, відомі винятково своєю зарозумілістю чи браком авторитету... (Подорожуючи останнім часом Європою з лекціями, я розпитував людей, з якими зустрічався, чи відомі їм імена Президента ЄС і Голови дипломатії ЄС, та марно сподівався на відповідь.) Не будучи провидцем і не отримавши такої спеціальності завдяки соціологічній освіті, я утримаюсь від передчасних висновків. Разом з тим поділюся думкою, яку дозволяє зробити соціологічний аналіз. Хоч би де було коріння і джерело енергії, спонукою до політичної інтеграції та чинником, необхідним для її розвитку, є *спільне бачення колективної місії*. Виняткової місії й більше – місії, для якої існуюча чи запланована політична структура призначена, зокрема, яку вона і тільки вона здатна успішно виконати. Яка наша позиція, щоб відкрити таку місію в сьогоднішній Європі?

Схоже, і на щастя, що цю місію ми не шукатимемо ні у військовій могуті, ні – зважаючи на економічні дива, які відбуваються на наших очах від Китаю до Південної Амери-

ки – навіть в економічній потузі. Є інша сфера, в якій історичний досвід Європи та її набуті вміння є неперевершеними. Оскільки саме ця сфера стає буквально питанням життя і смерті для майбутнього планети, то цінність, яку ми, європейці, можемо передати, як спадок, для озброєння світу, що стрімко глобалізується, не можна переоцінити. Глобалізований світ, тобто світ загальної взаємозалежності, потребує понад усе саме цього в прагненні, як визначив Іммануїл Кант, *allgemeine Vereinigung der Menschheit* (загального об'єднання людства) і – ширше – універсального, світового миру. Цей спадок – історична сформована європейська культура і наш внесок у неї сьогодні.

Європа була здатною і навчилася мистецтва співіснування з іншими. В Європі, як ніде більше, «Інший» є сусідом, що живе за дверима поруч або через сходову клітинку. Європейці, бажають вони цього чи ні, мусять домовлятися про сусідство, незважаючи на відмінності та іншість, що розділяють їх. Неможливо перебільшити значення цього шансу і значення рішення Європи скористатися ним. Справді, це *sine qua non*[173] у часи, коли тільки дружба і міцна (або, використовуючи сучасний лексикон, *реальна*) солідарність здатні забезпечити стабільну структуру людському співіснуванню. Тож у світлі таких міркувань ми, європейці, мусимо завдатися питанням: які кроки слід нам зробити, щоб реалізувати своє покликання?

З висоти пташиного лету сьогоднішній світ виглядає своєрідним архіпелагом різних діаспор; зважаючи на свій характер, діаспори ставлять великий знак питання відносно раніше безперечної думки про неминучий взаємозв'язок між ідентичністю і громадянством або середовищем, духом і місцем, почуттям приналежності й територією. Вся Європа перетворюється на наших очах – неоднаково в різних регіонах і з різною швидкістю – в мозаїку діаспор (або точніше, в скупчення етнічних архіпелагів, що перетинаються і накладаються один на одний). За відсутності політики примусової

[173] Необхідна умова (*лат.*)

асиміляції можна успішно зберегти свою національну ідентичність на одному з островів діаспори, наче на батьківщині. А то й успішніше, оскільки на чужині (в якості біженця, емігранта або депортованої особи) ця ідентичність, як сказав би Мартин Гайдеґер, перетворюється з чогось самозрозумілого і «даного» (*zuhanden*) на «завдання», на щось таке, що вимагає постійної уваги та енергійних зусиль (*vorhanden*). При цьому в обговорюванні бажаної ідентичності сусідні чи змішані діаспори можуть збагачувати одна одну і посилюватись, а не слабшати.

Якнайдоречніше повернути до нашої колективної пам'яті той факт, що безконфліктне, взаємовигідне співіснування різних культур протягом століть й аж до останнього часу вважалося нормою в багатьох куточках тієї частини географічної Європи, що називається «центральною». Якщо вірити Тіту Лівію, історику часів розквіту Римської імперії та автору *Ab urbe condita* («Історії від заснування міста»), піднесення Риму від скромних здобутків до імперії світового масштабу і слави через шість століть відбулося завдяки послідовній політиці надання всім підкореним і приєднаним народам повноправного громадянства і необмеженого доступу до найвищих посад у державі, що розширювалася, віддаючи при цьому належне богам, яким поклонялися новоприбулі, й забезпечуючи їм рівне місце в римському пантеоні. Римська традиція поважання різних культур і звичаїв, багатоманіття, а не одноманітності життя (солідарності *завдяки*, а не *всупереч* відмінностям), що лежала в основі розквіту імперії, не була, як виявилося, успадкована наступниками Римської імперії й зафіксована пізніше в європейській історії. А от де вона збереглася в залишковій формі, так це тільки на околицях колишньої імперії, далеко від абсолютистських монархій з їхніми змаганнями за верховенство в політичній рівновазі Європи.

Коли Західна Європа поринула у століття кривавих і руйнівних релігійних воєн, сіючи зернини успадкованої ворожнечі, значна частина Європи на схід від Ельби змогла уникнути братовбивчої різанини, захистивши в такий спосіб

спадщину релігійної (а отже – *avant la letter*[174] – культурної та суспільної) толерантності. Яскравим прикладом альтернативи Вестфальській системі була Річ Посполита, Польсько-Литовська держава, відома своєю шляхетністю в наданні прав самоврядування та незалежної культурної ідентичності етнічним, мовним та релігійним меншинам, розкиданим по її території. В такий спосіб вона уникнула кровопролиття та інших звірств на релігійному ґрунті, що випали на долю інших, менш щасливих західних сусідів, яким знадобилися століття, щоб загоїти рани. Втім, поділ, здійснюваний ненажерливими сусідами – династичними монархіями з неприхованими чи прихованими національними амбіціями – завдав смертельного удару по цій унікальній Польсько-Литовській державі. Культурні автономії, щасливі більшості та нещасливі меншини підлягали примусовій русифікації на сході й не меншому, а то й жорсткішому онімечуванню на заході поряд із періодичними релігійними війнами, такими як антикатолицькі кампанії Православної та Лютеранської церков. Тільки південні території, приєднані монархією, що підтримували принципи, близькі до Польсько-Литовської держави, уникли подібної долі.

Підручники з історії приписують сучасній історії *ex post facto* підтримку принципів толерантності, хоч, безсумнівно, що культурна нетерпимість була невід'ємним супутником двох головних і тісно переплетених сучасних зусиль – національного і державного будівництв. Національні мови закликали придушити й позбавити законності місцеві діалекти, державні релігії закликали заборонити релігійні «секти», а «національна пам'ять» закликала знищити місцеву та колективну пам'ять. Тільки одна велика європейська монархія біля географічного центру Європи опиралася цій поширеній тенденції аж до початку Першої світової війни. Це була Австро-Угорська імперія, що охоплювала велику територію, заселену численними етнічними групами розмаїтих культур і керовану з Відня, і була на той час оранжереєю та розплідником най-

[174] Ранньої, початкової (*фр.*)

дивовижніших і значних досягнень в європейській філософії, психології, літературі, музиці, образотворчому та драматичному мистецтвах.

Зовсім не випадково, що теорія, або радше програма, політичної інтеграції виходила корінням з постулату про національну/особисту автономію (*persönlich Prinzip*, як назвав би це один із найвідоміших прибічників такого підходу, марксистський письменник Отто Бауер[175]). Посилаючись на есе/маніфест Карла Реннера[176] *Staat und Nation* («Держава і нація»), Отто Бауер у своїй книзі *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* («Національне питання і соціал-демократія»), надрукованій на вісім років пізніше, подає цей постулат як шлях «організації націй не в територіальні структури, а у вільні асоціації індивідів», тобто спосіб відділити, або звільнити існування нації від територіальної залежності, а *політичну* інтеграцію – від *національної* ідентичності. Такий самий принцип сформулював і підтримував Владімір Медем[177], член єврейської робітничої партії Бунд, який, зі свого боку, посилався на досвід Польсько-Литовської держави. У своєму есе «Соціал-демократія і національне питання», опублікованому мовою ідиш у 1904 році, Медем серед іншого запропонував, щоб «громадяни певних націй об'єднувалися в культурні організації, які діяли в кожному регіоні країни» і щоб «кожен громадянин у державі міг належати до певної національної групи, причому вибір був би за ним, а не контролювався органом влади».

Такі постулати та надії додалися до втрат Першої світової війни. На зустрічі країн-переможниць у Версалі Вудро

[175] *Отто Бауер* (Otto Bauer, 1882–1938) – австрійський політичний діяч, філософ права, лідер австрійських соціал-демократів, ідеолог австромарксизму.

[176] *Карл Реннер* (Karl Renner, 1870–1950) – видатний австрійський політичний діяч, перший федеральний канцлер Австрії після розпаду Австро-Угорської імперії й перший президент Австрії після Другої світової війни. Один з авторів програми культурно-національної автономії.

[177] *Владімір Давидович Медем* (1879–1923) – російсько-єврейський політичний діяч, один із лідерів Бунду.

Вілсон[178], відновлюючи Вестфальський договір 1648 року і підносячи його ідеї до світового рівня, проголосив, що неподільний суверенітет окремої нації на своїй території є незаперечним принципом людства (думка, що шокувала Ханну Арендт[179], цілковито переконану, що «смуга змішаного населення» на Балканах, а також поширена у Центральній/Східній Європі аж ніяк не відповідала таким принципам, як *ein Volk ein Reich*[180]). Та навіть неосвіченість і зарозумілість Вілсона не змогли стати на заваді іншій, слід визнати, нерішучій і нетривалій спробі знайти форму співіснування, що краще відповідала б реаліям етнокультурних діаспор, які перехрещувалися і накладалися одна на одну, у вигляді Югославії. Втім, навіть і цю спробу через кілька десятиліть довелося звузити, без особливих успіхів, до меж Боснії – регіону з довгою історією мирного співіснування різноманітних етнічних груп і релігій, який тим не менш вимагав змішаного середовища, щоб вижити. Це середовище знищила трагедія етнічних чисток, розпочатих не в останню чергу з вини вищих європейських керівників. Зрештою, саме Гельмут Коль якось, не подумавши, фатально ляпнув, мовляв, Словенія заслужила на незалежність, оскільки була етнічно однорідною – твердження, витлумачене (безперечно, мимоволі) як офіційний дозвіл на вигнання та різанину…

Так чи так, усім нам, європейцям, випало жити в добу дедалі більшої й, вочевидь, безупинної діаспоризації, а отже, перспективи, що всі регіони Європи перетворяться на «посмужність змішаного населення». Згідно з останніми демографічними прогнозами, населення Європейського Союзу (нині близько 400 млн осіб) скоротиться поступово до 240 млн

[178] *Томас Вудро Вілсон* (Thomas Woodrow Wilson, 1856–1924) – 28-й президент США (1913–1921), історик, політичний діяч, лауреат Нобелівської премії миру 1919 року.

[179] Ханна Арендт (Hannah Arendt, 1906–1975) – визначний політичний філософ XX століття, політолог, соціолог, учениця М. Гайдеггера, Е. Гуссер ля та К. Ясперса. Засновниця теорії тоталітаризму як соціального явища.

[180] Один народ, одна держава, один вождь – гасло Нацистської партії Німеччини після 1934 р.

протягом наступних п'ятдесяти років, що значно змінить застарілий спосіб життя, до якого ми звикли та який прагнемо підтримувати. Більше того, демографи стверджують, що коли, принаймні, 30 млн іноземців оселяться в Європі, європейська система не зможе це витримати. Якщо в цих прогнозах є частка істини, можемо підготуватися до того, що така ситуація (доведена до критичної межі з трагічними наслідками через нав'язування принципу *ein Volk, ein Reich*) виникне скрізь у Європі. Повторюю, ми всі, хоч і з різною швидкістю, неминуче перетворюємося в те, що Ханна Арендт назвала «смугою змішаного населення».

«Активні» реагування на нову ситуацію, хоч які рідкі, мляві та нестерпно повільні, породжені тиском чи викликані несподіваним спалахом родових почуттів, та й проявляються без особливого заповзяття; однак майбутнє політичне та культурне існування Європи залежить від переосмислення і перегляду тенденцій, що протягом останніх чотирьох століть визначали європейську історію. Саме час вирішити, чи не може стати майбутнім європейської політики та культури минуле центральної – в географічному відношенні – частини Європи. По суті, можливо, це єдине майбутнє, здатне зберегти нашу європейську цивілізацію?

Л. Д.:

«Можливість острова» Мішеля Уельбека – роман-попередження

Роман Мішеля Уельбека «Можливість острова» є романом-попередженням двадцять першого століття. Цим терміном визначають літературні твори (переважно антиутопії), що використовують утопічну розповідь, теми та зміст і доводять їх до логічного фіналу, показуючи, де завершується утопія, обертаючись у реальність. Що утопії насправді здійснюються, чудово розумів Ніколай Бердяєв: його вислів про те, що настав час не вигадувати утопії, а рятувати людство від їх можливої реалізації, взяв епіграфом для своєї антиутопії «Чудовий новий світ» Олдос Гакслі.

Романи-попередження передбачили траєкторії сучасної світової історії краще, ніж це зробили всі культурні песимісти з їхніми похмурими теоріями про циклічність історії та культури. Роман Євгенія Замятіна «Ми» став після Першої світової війни першим романом-попередженням, що застеріг людство від того, куди може привести сучасний світ, якщо не спинити його тоталітарну й абсолютно безконтрольну модель з її системою тотального стеження, прозорими скляними будинками, руйнуванням сім’ї та відмиранням гуманітарних наук вивчення людини: все це відбувається у суспільстві, керованому, наче технологічний проект, з якого зникли відомі ранній модерності кохання і дружба.

І згаданий роман Гакслі, і роман Орвела «1984» навряд чи були можливі без блискучих передбачень Замятіна, його чеховської чутливості й проникливості в змалюванні справжнього пекла людства. В основі цього пекла, як з’ясовується, лежать не несправджені уявлення та мрії, не прояви насильства і брутальності, а наші послаблені сили суспільства, обірвані людські зв’язки, вбивча самотність, смерть колишнього кохання, що перетворилося на зраду, ненависть або – ще гірше – холодну байдужість. У цьому відношенні Мішель Уельбек, з приголомшливою точністю і майже без незрозумілої літературщини, продовжує справу, розпочату антиутопіями, що попереджали людство про той напрямок, куди ми скочуємося, і що ми можемо невдовзі пережити.

Замятін, якого зазвичай пов’язують з російською літературною групою «Серапіонові брати» (куди входили такі видатні письменники і літературознавці, як Міхаїл Зощенко, Віктор Шкловський, Всеволод Іванов, Веньямін Каверін та Лев Лунц), здобув заслужене визнання тим, що провістив появу тоталітаризму та окреслив наміри майбутньої надмеханізованої епохи. Але ще важливіше, на мою думку, що він був одним із перших, хто передбачив загибель гуманітарних наук, і, безперечно, першим, хто показав зникання почуттів, як свідчення того, що в новому світі вже неможливо буде зрозуміти, що створювала і підтримувала європейська куль-

тура – ні Данте, ні Шекспір, ані всі великі літературні твори доби Відродження і Бароко.

Михайло Булгаков передрік прихід диявола у світ антигуманної модерности, хоч у його романі «Майстер і Маргарита» Князь Темряви ще може стверджувати, що рукописи не горять. Але мине трохи часу і з'ясується, що рукописи не тільки горять, а й геть нічого не варті вже для людей. Зокрема, й тому, що їх ніхто не читає. Орвел вважав, що рано чи пізно тоталітаризм знищить мову і ті зони чутливості, які дозволяють нам розпізнавати великі літературні та філософські твори. Він розумів, що сучасність боротиметься з минулим і пам'яттю – джерелами наших мрій та альтернатив. Але істина, яку Замятін відкрив нам, – а Мішель Уельбек, геній психологічного і соціологічного передбачення, поглибив, – полягає в тому, що незабаром Данте і Шекспір нічого для нас не значимуть, оскільки ми більше не відчуватимемо почуттів і не переживатимемо людських драм, які й породили ці безсмертні твори.

«Можливість острова», таке собі сучасне євангелії, перевернуте з ніг на голову, можна порівняти з твором Фридріха Ніцше «Так казав Заратустра»: оповідач роману Уельбека Даніель називає себе Заратустрою для сьогоднішнього середнього класу, але змальовує тих, кого Заратустра Ніцше називає останніми людьми. Роман Уельбека показує смерть Бога в досить несподіваний спосіб: Він помирає, коли рвуться суспільні та людські зв'язки.

Досить цікаво, що такий філософський підтекст роману (близький до вашої думки, Зиґмунте) йде корінням до «Нової науки» Джамбатисти Віко[181], праці, в якій доказом існування Бога є сила людської спільноти та громадянського суспільства: соціабельність, мова і почуття. Словом, послаблення

[181] *Джамбатиста Віко* (Giambattista Vico, 1668–1744) – італійський філософ доби Просвітництва, засновник сучасної філософії історії та етнології. Свою головну працю «Основи нової науки про загальну природу націй» видав 1725 року.

чи руйнація основ людської соціабельності, мови та почуттів веде до віддання людей у руки диявола: такий теологічний та філософський підтекст «Нової науки». Віко пише також про *bestioni*, геть нечутливих новітніх варварів, які з'являються після повернень і повторень (*ricorsi*) в кінці історії. Нагадуючи дуже популярних у літературі доби Відродження велетів, персонажі роману Уельбека є представниками нової спільноти: людьми, яких нічого не пов'язує; чистими інтелектуалами, позбавленими емоцій та почуттів. Чи втрата соціабельності є справді смертю Бога?

Роман Мішеля Уельбека «Можливість острова» є літературним еквівалентом тому, що Освальд Шпенґлер та Еґон Фридель (а до них Ніцше) намагалися виразити у філософії, а Томас Манн – у літературі. Це – *Bildungsroman* («виховний роман») нашого часу, або точніше – *Zivilisationsroman* («цивілізаційний роман»), зважаючи на те, що Томас Манн думав про *Zivilisationsliteraten* («цивілізаційних письменників»), очолюваних його старшим братом Генрихом Манном (навіть якщо пізніше сам Томас Манн став світським, раціональним, «позбавленим коріння» і космополітським світовим автором того типу, який він сам зневажав у молоді роки). Можна стверджувати, що Уельбек утілює саме такий тип письменника, щоправда доводячи цю форму літератури до її вінця. Подібно авангардовій музиці, яка, за визначенням Теодора Адорно, заперечує реальність самою своєю формою і стверджує лише свою смерть і неможливість існувати в такій реальності, роман Уельбека є твором, що самознищується.

То який світ він відкриває? Пригадуючи слова Славомира Мрожека про те, що завтра є сьогоденням, хіба що приходить наступного дня, можна спробувати уявити світ, який вражає не тим, що готує для нас завтра (глобальним ядерним знищенням, яке змальовує Уельбек і можливістю, яку ніхто в глибині душі не заперечує), а тим, що відбувається тут і зараз на наших очах. Реальністю «Можливості острова» є тотальна ізоляція людини поряд з атомізацією та фрагментацією

суспільства. Ми часто чуємо і зустрічаємо в текстах ці терміни, знаємо, що вони означають, але відкидаємо думку, що ті явища і процеси, на які вони вказують, є частиною існуючої реальності, а не просто теоретичною абстракцією чи можливістю.

Тут ми безпосередньо зіштовхуємося з цими процесами й бачимо, куди вони ведуть. Усього, що лишилося від людських зв'язків, один усеохопний і паралізуючий страх смерті. А під цим ховається лише порожнеча і жах зникнення. Роман Уельбека «Можливість острова» є соціологічною теорією загибелі суспільства, теорією, вміщеною в літературну форму і розгорнутою в переконливу оповідь. Відмирання соціабельності в пізній модерності – це зовсім не вигадка. Люди більше не бажають бути разом. Нові переселення, розсіювання малих бідних народів не є новиною чи сенсацією. Взяти хоч би Литву, або – ще красномовніший приклад – Вірменію.

Так само, як марксизм, на думку Уельбека, був знищений тією країною, в якій став світською державною релігією (Росія), як іслам помре там, де народився – на Близькому Сході, просочений сучасністю, сексуальною революцією, емансипацією жінок, культом споживання, молодості, особистої свободи, успіху та чуттєвого задоволення, так і націоналізм і пошуки колективних ідеалів і мрій будуть принесені в жертву там, де колись були життєздатними й міцними – в малих європейських країнах. Ці країни більше не об'єднують теологічні і філософські теорії чи догми, заради яких люди офірували своє життя або – частіше – вкорочували життя іншим; їх об'єднує страх старості й зневага до немічного тіла. Як саркастично зауважує Уельбек: «Після п'ятдесяти життя тільки починається, це правда; хіба що завершується воно в сорок»[182].

Наша сьогоднішня культура під маскою боротьби за рівність і права людини ховає свою байдужість, споживання себе та інших, відвертання обличчя та очей, безпечну ізоля-

[182] *Цитується за виданням*: Michel Houellebecq, The Possibility of an Island (Phoenix, 2006), p. 16.

цію. Таким чином, наша культура готова співіснувати з будь-чим, за винятком старіння. Рано чи пізно така культура спробує подолати останні табу – педофілію, канібалізм та інцест. Адже зовсім не це вражає нас до глибини душі – справжній жах у наших душах викликає смерть і зникнення, особливо в добу, коли наука, техніка і генетика як ніколи наблизили нас до відтворення життя і безсмертя. Насправді жахає не перспектива, що ми всі помремо, а можливість не дотягти якихось пару десятиліть доти, коли генетика виведе расу заможних надлюдей, які передадуть усі свої статки групі фахівців з технологічної чи соціальної інженерії, утворюючи таку собі есхатологічну секту, що очікує кінець світу (подібно елохімітам у творі Уельбека).

Філіп Ар’єс[183] у своїй праці *L'Homme devant la mort* («Людина перед обличчям смерті») пише, що сучасний Захід визначив смерть патологією та ізолював її. Тепер таке саме відбувається зі старістю, яка передує смерті й незмінно викликає в нас страх зникнення. Сучасна людина, що прагне залишатися молодою, просто більше не приймає смерть. Так само несприйнятливе і старіння, яка безжалісно нагадує про неминучість смерті. Сучасність – це війна, яку метафізична молодість (ерос, секс, бажання, пристрасть) веде проти метафізичної старості (усамітнене життя без бажань, без сп’яніння від витрачання себе та інших, без збудження та грайливості). Ось чому Даніель25, генетичний клон оповідача, Даніеля1, живе життям старого. В такий спосіб розум та усамітнення повстають проти емоцій, пристрасті, бажань і почуттів; у такий спосіб старість помщається молодості.

Сутність сучасної культури та контролю полягає в тому, щоб викликати бажання, розпалити їх до межі, а тоді приборкати за допомогою найжорсткіших засобів стримання. Саме в такий спосіб диявол грається з сучасним суспільством, то пропонуючи моркву, то витягаючи батіг. Ідея полягає в тому, щоб збудити і заборонити, пробудити всеохопне сексуальне

---

[183] *Філіп Ар’єс* (Philippe Ariès, 1914–1984) – французький історик, автор праць з історії повсякденності, родини та дитинства.

бажання, а тоді стримати його задоволення. Безжалісно підштовхувати людину до жадання і прагнення означає позбавити її здатності самоконтролю і власної гідності: людина, спотворена і спалена бажанням, перестає бути собою, а стає цілковито підконтрольною. Ви пробуджуєте бажання, знаючи при цьому, чого людина хоче понад усе й як її можна будь-якої миті спокусити – ви це знаєте, але можете диктувати людині, куди рухатися, і в такий спосіб позбавляєте її останньої частки самоповаги та гідності.

Що відбувається з коханням та еротизмом? Їх замінює мастурбація, цей «секс з єдиною людиною, яку я по-справжньому кохаю» (вираз, який приписують Вуді Алену[184], хоч, можливо, належить він Жаку Лакану[185]). Це вже більше не зустріч з іншими тілом і душею, а продовження самодостатності технологічної людини, яка самозбуджується і запалюється у віртуальному просторі за допомогою порнографії. Ерос конаючої соціабельності є просто сексом без почуттів і сексуальним життям без глибшого досвіду. Це механічний ерос, без сміху, сліз, ревнощів і бажання з'єднатися в одне ціле. Ефективне використання і зловживання себе та інших стає єдиною стратегією життя. Ми всі маємо початок і завершення, тож давайте використовувати одне одного, перш ніж вичерпається наш термін дії: це не просто секрет полішинеля, а, вочевидь, єдина підхожа стратегія для взаємозв'язку людей у сучасному житті.

Уельбек розкриває ще один сучасний феномен – новий детермінізм, невіру в те, що навіть розумні, критично та ліберально мислячі люди здатні змінити напрямок розвитку цивілізації. В романі «Можливість острова» немає повстання, бунту, незгоди чи висловлювання протилежних поглядів. У цьому світі немає більше людей, які протестують чи інакше

[184] *Вуді Ален* (Woody Allen (Allen Stewart Konigsberg), нар. 1935 р.) – американський кінорежисер, актор, продюсер, чотириразовий володар премії «Оскар».

[185] *Жак Марі Эміль Лакан* (Jacques-Marie-Émile Lacan, 1901–1981) – французький філософ (фрейдист і постструктураліст), психіатр, одна з центральних постатей в історії психоаналізу.

мислять, які вирішили зробити своє особисте життя політичним і публічним, тобто, немає інтелектуалів. Лишається тільки злість та отруйний гумор, як прихована форма ненависті й водночас дохідна і корисна справа, завдяки якій (анти)герой і оповідач роману стає багатієм. Удаючись до легкої соціальної критики, Даніель час від часу ризикує й навіть рухається по лезу бритви, коли вирізьблює найнепристойніші жарти з дерева глибокої ворожнечі та ненависті – стосунків між ізраїльськими євреями та палестинськими арабами, а також взаємної неприязні між представниками європейської дрібної буржуазії та успішними іммігрантами з-поза Європи. Так з'являються успішні, розпізнавані соромітні історії, сповнені політичних алюзій: палестинські хвойди, ізраїльський порнофільм тощо.

Річ у тім, що весь світ перетворився на політику. А це знищило стереотипи й дурощі попереднього досвіду. Гумор також забрався геть, оскільки його породжували саме стереотипи й атмосфера безпечного пустування в небезпечному світі – іншими словами, безпорадність. Політика ж – це наділення силою; відтак, вона ненавидить безпорадність. Єврейський гумор був чудовим зразком існування поза сферою політики; а от сьогоднішній політичний гумор, що впевнено заграє з владою, є типовою політикою. Це вже не антиструктура або лінгвістична карнавалізація, як сказав би Міхаїл Бахтін; а просто ніжне, наче літній вітрець, коригування політичної структури та сфери влади. А також попередження, мовляв, ви тут не самі, панове: ми також прагнемо влади – тож поділіться нею, або загините.

Уельбек грається у відкидання політичних табу. Він робить бентежні й приголомшливі зауваження, на кшталт тих, що внесені сьогодні до підручників жінконенависників і склали погану славу Артуру Шопенгауеру, Фрідріху Ніцше та Отто Вайнінґеру[186]. За словами Уельбека, «жінки переважно позбавлені почуття гумору, саме тому вважають гумор одні-

[186] *Отто Вайнінґер* (Otto Weininger, 1880–1903) – австрійський філософ і психолог.

єю з чоловічих властивостей». Майже те саме стверджував Отто Вайнінґер у своїй праці «Стать і характер», при цьому, можемо додати, він був переконаний, що жінки та євреї (однакові, на його думку, за психо-історичним типом) саме через брак почуття гумору могли бути паскудними та злостивими. Так само, вважав Вайнінґер, жінки та євреї були позбавлені почуття естетичної форми; відтак, не могли стати такими видатними майстрами графічного мистецтва, як Ван Дейк. Такі та подібні думки виглядають сьогодні зразками відвертого і відразливого антисемітизму і жінконенависництва, але Уельбек, схоже, переконаний, що письменник може вдаватися до висловлювання ненависті та образи, оскільки, наче у грі, підштовхує нас до межі – ніби примушуючи вигукнути «баста!», ніби посилаючи сигнал, що морально хибна і політично суперечлива література може бути не менш отруйною і небезпечною, ніж політика ненависті.

Це все аж ніяк не випадково. Новий детермінізм, фаталізм і песимізм є темою західноєвропейських інтелектуалів, що неминуче повертає нас назад, до розпаду Веймарської республіки та загибелі великої віденської культури перед Другою світовою війною, зі Шпенґлеровим *Schicksal* (фатумом) і Фройдовим незадоволенням. Наша доба є добою детермінізу, фаталізму і цілковитого браку альтернатив. Любові до власної долі, хоч би якою вона була, такою собі *amor fati,* як пише Освальд Шпенґлер у «Присмерку Європи». Ви якось зазначили, Зиґмунте, що «Можливіть острова» є відновленою версією «Присмерку Європи», простежуючи динаміку руїн у нашій історичній уяві – від тотальної, уніфікованої структури до фрагмента, від національної раціональності до індивідуалізованої, від твердої сучасності до її плинної фази.

Безперечно, відкидання Шпенґлера після Другої світової війни та списання його як застарілого і поверхового філософа було скоріше невизнанням форми його мислення: зрештою, Шпенґлера визнали ті шанувальники *Bildungsroman*-у і культурні песимісти, хто читав Томаса Манна і сприйняв всерйоз його «Зачаровану гору», так само, як і ті, хто на по-

чатку двадцятого століття не викреслив Ніцше як божевільного та антифілософа. Це вже пізніше свою справу зробили західний номіналізм і методологічний індивідуалізм: науковці відкинули не тільки схильність Шпенґлера використовувати біологічні метафори й шукати ізоморфізм та аналогії, а й морфологічну глибину його філософії культури, його тонкі інтерпретації культурного часу і простору. Словом, з водою й дитину вихлюпнули.

У багатьох відношеннях Уельбек робить те саме, що і Шпенґлер – тільки в інший спосіб. Його час – це вже не доба циклічної інтерпретації історії та виховного роману. Уельбек – майстер сприйнятної з точки зору соціології оповіді й водночас романіст, що вдається до соціології. Чи, можливо, соціолог кризи культури, що маскується під автора художньої прози. Сугестивна сила Уельбека криється в опануванні ним мови свого часу: він – інтерпретатор світу, охопленого страхом смерті й зникнення, культом задоволення та споживання; чутливий цинік (якщо вжити оксюморон); людина без шкіри, з відкритими нервами, але з притягальною силою, людина, яка перетворила свою саркастичну і загорнуту в жарт ненависть у товар та інструмент успіху.

Еманципація індивіда веде до зникнення великих релігій. Уельбек передбачає не лише занепад християнства, що вже відбувається, а й таку саму загрозу для ісламу; отож, ненависники ісламу і ті параноїдально хворі, що пов’язують усе зло з ісламом, можуть зітхнути спокійно: на них чекають гарні новини і задоволення. Іслам зруйнують фемінізм і сексуальна революція. Єдине, що має шанс вижити в цьому світі, є цілковито керований, гедоністичний і несучий-безсмертя рух «елохімітів», секта з власною ерзац релігією. Завдяки їй збережуться і запанують фаталізм, детермінізм, мрії про безсмертя та обіцянка технократичної верхівки позбавити людство нестерпного тягаря свободи, смертності й усвідомлення власної скінченності. Тут в один вузол зав’язані й змішані мрія про безсмертя, культ задоволення, технологічне супільство, влада контролю, в яку безоглядно

вірять, але при цьому таємно ненавидять, культ молодості та стигматизація старості. Демонстрація презирства до старіння легко перетворюється на власну карикатуру: світ сповнений сімдесятирічних юнаків і таких самих підтоптаних юнок, для яких найважливіше приховувати справжній вік і мати зв'язок з молодим партнером.

Уельбек переносить логіку детермінізму і на людські відносини. Ці відносини народжуються, доходять зрілості, слабшають і вмирають, подібно людським тілам, суспільствам і культурам. Без взаємин між чоловіком і жінкою, виражених у словах, обміні поглядами, доторку, роздяганні, зізнаннях, еротичних фантазіях, сексі, вічному і фатальному напруженні, та всіх можливостей початку і завершення зв'язку, і розчарування, людські взаємини швидко вичерпуються, хай навіть, за словами Уельбека, вони так чи так приречені на фінал. Історія людських взаємин завжди циклічна: вони починаються, розвиваються, слабшають і тихо в'януть.

Тільки кохана людина чи друг ламає такий цикл і бере над ним гору. Перемога над циклічністю людських взаємин та їхньою скінченістю є суттю кохання і дружби. Адже нудьга і почуття марності є долею технологічної людини, як зазначив Малкольм Маґеридж; а детермінізм і фаталізм є ознаками чи навіть необхідними умовами технологічного суспільства (нового людства, як сказав би Уельбек). Альтернатив цій епосі та її духу саморуйнування немає. Оскільки ніхто не живе тим, що поза нами, чи, принаймні, не є нами, ніщо, крім власне життя, не може стати великим екзистенціальним питанням чи предметом занепокоєння.

Те саме стверджував Шпенґлер: ця цивілізація призведе до тихого занепаду Заходу, що супроводжуватиметься драматичною самоінтерпретацією. Почуття наближення смерті якнайбільше розширює інтерпретаційну здатність. Спрямовану не на зовнішню реальність, а на нас: це – психологічна культура нашого щоденного самовідкриття, що реалізує нас, а не наші зв'язки з іншими людьми. Все, що лишається від суспільства, так це атомізовані, самотні, розмежовані

індивіди з послабленою здатністю до об'єднання: їхньою єдиною проблемою є вони самі та наближення їхньої смерті й зникнення. Жива культура створює власні форми й форми життя, а культура, що вмирає, більше нічого створює, а тільки витлумачує саму себе. Як каже народна мудрість, щасливі на годинник не зважають: у філософському плані це відповідає ідеї Шпенґлера-Уельбека, що час стає проблемою тільки для тих, хто не має іншої мети чи джерела смислу, ніж продовження за будь-яку ціну власного життя, чи тих, хто відчуває, що зловісне цокання годинника відлічує не хвилини, а секунди. Час – це хвороба, і пришвидшення його биття загострює відчуття смерті.

Коли життя, як таке, постає єдиною проблемою, продовження власного життя (з проекцією цього на націю чи державу, маючи на увазі біологічне виживання, представлене як позірна турбота про унікальні історичні утворення та форми їхнього унікального творчого самовираження), а також мрії про безсмертя, наближені не завдяки здійсненню трансцендентальної обіцянки, а завдяки науці, генетиці, технологіям та інструментальній раціональності, стають єдиною значимою реальністю. Не свобода, не самореалізація, а продовження земного життя та механічне безсмертя – якщо таке, звичайно, можливе.

Звісно, це не безсмертя через творчість, кохання, дітей, друзів та продовження іншої людини, її думок завдяки власній чутливості та інтерпретуванню. Це власне, особисте безсмертя або періодичне самооновлення, досягнуте в той самий спосіб, в який гарні технологи забезпечують тривалість або повторюване відновлення певній споруді, конструкції, машині чи пристрою. Така фантазія про безсмертя свідчить не тільки про смерть релігії, вичерпану і змарновану віру, а й про втрачену соціабельність.

Яке послання надсилають світові Уельбеків Даніель та його улюблений песик Фокс (в усіх їхніх послідовних реінкарнаціях)? Чи не про те, що ми, тобто, останні люди на землі, більше не любимо людей? Ми любимо тварин. А що

собаки, так само як і люди, відроджуються, то коли пес конає біля ніг свого господаря, і господар знає, що після цього собаки буде такий самий інший, який також виздохне, це стає вже не болісною подією, а усвідомленням того, що те, чим він користувався і від чого отримував задоволення, має бути замінено іншим комплектом життя. Тут ми підходимо до сутності фаустівської душі – не просто ідеї безмежності, а прагнення безсмертя, що виливається не тільки в домовленість із дияволом, а й у відданість науці й техніці (що може говорити про те саме, тільки за допомогою іншого наративу: пошуки безсмертя ведуться зовсім не заради безмежного знання і безмежного кохання, а заради власне життя, як такого, і нічого більше).

Творення життя є великою фаустівською темою. Згадаймо середньовічну містерію «Диво про Теофіла»[187], п'єсу «Трагічне життя доктора Фауста» Кристофера Марло[188], трагедію «Фауст» Ґете, а також ідею доби Відродження про гомункулів – у романі-попередженні Уельбека все це стає не літературною метафорою, а реальністю. Наслідки штучно сфабрикованого життя змальовані в повістях Михайла Булгакова «Фатальні яйця» та «Собаче серце». Герой останньої, професор Пилип Пилипович Преображенський (чиє ім'я російською означає чародія, здатного змінювати світ), робить спробу не перетворити собаку в людину (це стає непрогнозованим, тобто, неочікуваним і незапланованим науковим відкриттям або побічним наслідком, що виявляється відкриттям), а омолодити організм людини, що є доброю новиною для людства і виконання великої місії професора. Як сказав би Шпенґлер, зміст фаустівської душі – ідеї про безмежність знання, математичну нескінченність, нескінченні множини, поліфонію в музиці і перспективу в живописі – те-

[187] *Твір французького трувера Рютбефа* (Rutebeuf, бл. 1245–1285), одного з найяскравіших представників французької поезії в епоху Людовика IX.

[188] *Свій твір Кристофер Марло* (Christopher Marlowe, 1564–1593), англійський поет, перекладач і драматург написав бл. 1588–1589 рр.

пер перетворюється на мрію про вічне життя, про те, щоб вижити матеріально і не програти політично.

Чи лишається надія? Чи є альтернатива? Зрештою, світ зла – чи ми звернемось до класичних теорій з теології та моралі, чи до цілковито світського витлумачення зла – є областю без крихти симпатії, співчуття, кохання та дружби. А все ж, Уельбек лишає нам надію. Так само, як його блискуча думка про те, що справжній талант неминуче супроводжується наївністю (підступна і хитруюча людина рідко буває талановитою), його слова про те, що кохання є сумішшю бажання і співчуття дарують надію людині плинної сучасності. Перефразовуючи Уельбека, я б сказав, що кохання є поєднанням бажання і співчуття перед обличчям невблаганного наближення старості та смерті.

Коротке і нещасливе кохання Даніеля до Естер і його щире почуття до Фокса – у цьому надія. Якщо втрата сили громади, суспільства і соціабельності є початком кінця світу, а люди, які використовують інших, але не бажають їх бачити і чути, пришвидшують взаємне саморуйнування, то цей цикл можна подолати тільки завдяки перемозі, хай навіть скороминущій, над детермінізмом: скажімо, несподіване вираження співчуття. Відхід Даніеля25 від передбаченого і непорушного стану, на який нових людей прирекли Верховна Сестра і Семеро Засновників, стає актом надії. Трішки раніший відхід Марії23 обертається протестом і викликом. Такий самий ефект справляє «Бенкет» Платона[189], де Аристофан висловлює свою концепцію кохання – пошматована книга, яку Даніель25 встигає вчасно прочитати.

Адже, як сказав би Мішель Уельбек, історія людських взаємин завжди циклічна: вони народжуються, розвиваються, слабшають і вмирають. Але надія міститься в тому, як було

[189] *«Бенкет», «Симпосій»* (Συμπόσιον) – філософський твір Платона (діалог, що складається з семи промов), присвячений проблемі кохання. Написаний у 385–380 рр. до Р. Х. Дія відбувається на бенкеті, влаштованому драматургом Агафоном, в якому брали участь комедіограф Аристофан, філософ Сократ, політик Алківіад та ін.

зазначено вище, що хтось розриває це коло і долає його: кохана людина чи друг. Подолання цього життєвого циклу людських взаємин та їхнього занепаду складає головну сутність кохання і дружби. А також надії, що, за словами Ділана Томаса[190], «смерть не матиме влади».

З. Б.:

Не можу не погодитися з вашим розкриттям антиутопічного послання Уельбека. Дійсно, його велич проявляється в тому, що він виконує за нас роботу, яку ми мусили б робити, але не робимо: розмірковуючи про те, якими стануть речі, коли ми не візьмемося за цю роботу і не виконаємо її. Справді, а що коли б?..

А що коли б ми втілили нашу сьогоднішню мрію про позбавлене страху життя, наш сміливий проект зробити цю мрію цілковито реальною раз і назавжди, подолавши найупертішу заборону і непереможну фортецю страху – людську смертність?

А що коли б наш – сучасних людей – довгий шлях до життя, позбавленого незручностей, дискомфорту, хвилювань і турбот, досягнув мети, і жодних труднощів чи неприємностей не лишилося, які б нас турбували і примушували боротися?

А що коли б проект перетворення цього світу на більш гостинний для людини світ був повністю, по-справжньому і безповоротно відкинутий, а ми зайнялися побудовою зручних анклавів для безтурботного існування (тобто, маєтків, призначених суто для використання, якими мають бути за визначенням справжні безтурботні оселі) посеред здичавілого і жорстокого, чужого і відірваного світу?

А що коли б нам більше не треба було бруднити наші руки, оскільки ми змили весь слизький шар відповідальності за будь-що, окрім самих себе?

А що коли наші б теперішні зусилля відмежувати та відокремити себе від будь-яких проблем та клопотів, замість

[190] *Ділан Марлайс Томас* (Dylan Marlais Thomas, 1914–1953) – валлійський поет, драматург, публіцист.

подивитися їм в обличчя, досягли явної чи прихованої мети, і *Lebenswelt* (життєвий світ) створених при цьому «неолюдей» («нео» на противагу людським істотам, яким, згідно з теорією Аристотеля і досвіду Сократа, потрібен поліс для життя) був, зрештою, звільнений від прокляття гамірних сусідів, набридливих чужинців, забіякуватих противників та близьких друзів, які не проховують своїх почуттів і готові розкрити обійми?

«Можливість острова» Уельбека – це, справді, перша велика, а отже, неперевершена, антиутопія, покликана і створена для того, щоб оцінити плинну, некеровану, охоплену споживацтвом, індивідуалізовану сучасну добу…

Л. Д.:

Відданість, зрада, ситуаційне сумління і втрата чутливості

Любий Зиґмунте, мені хочеться розглянути втрату чутливості у плинній сучасності крізь призму двох феноменів, невіддільних від сучасної моралі та політичної вразливості – відданості й зради.

Ми живемо у часи, коли людей цілковито визначає ситуація, і вони постійно розкладають себе на частини, перш ніж розпачливо пробують знову зібрати докупи. Ернест Ґелнер влучно означив цих героїв сучасності «модульними людьми»[191], натякаючи на меблі, популярні в Англії в 1960-ті роки. Ідея була проста: частини меблів можна було складати й комплектувати, як забажається. Якщо дозволяли фінанси, можна було придбати достатньо компонентів, щоб скласти стіл, стільці й шафи; якщо статки були скромніші, меншої кількості тих самих компонентів могло вистачити хіба на ліжко. Тут ніщо не було постійним; вже наступного дня можна було все кардинально змінити.

Згідно з Ґелнером, ідентичність сучасної людини нагадує модульні меблі. Її можна витворити у будь-який бажа-

[191] *Див.:* Ernest Gellner, «The importance of being modular», in John A. Hall (ed.), Civil Society: Theory, History, Comparison (Polity, 1995), p. 34.

ний спосіб. З одного боку, це – частина проекту сучасності й пов'язаної з ним великої обіцянки: люди вже не належать комусь або чомусь повністю і на все життя; відтак, вони вільно вибирають для себе тип громади, асоціації чи організації. Коли ви винаймаєте квартиру і сплатили домовласнику всю належну орендну платню, а тоді вирішуєте винайняти іншу квартиру, ніхто не вважатиме ваше рішення порушенням зобов'язань, віроломством чи, тим більше, зрадою. Така сама логіка поширюється на участь у клубах, товариствах чи асоціаціях. Ви можете вільно вступати до них, а потім так само вільно їх кидати, без необхідності виправдовуватися чи страху бути зганьбленим.

З другого боку, як не парадоксально, втрата єдиного способу вибирати своє життя, соціальне оточення і життєвих партнерів викликала справжню революцію в сучасному світі. Якщо членство в клубі чи громаді жорстко не закріплене і легко може бути змінене, то неминуче в наше життя входять і, вочевидь, небажані речі, що є невід'ємною частиною комплексу сучасності. Брати чи не брати їх – вирішуйте самі. Разом з модульною, вільно створеною і перетвореною ідентичністю ми неминуче отримуємо факт нашої взаємозамінності. Жодна інституція не стає нашою завдяки фундаментальному, зробленому лише один раз моральному вибору. Приналежість до нації визначається в два способи – або механічно, не замислюючись над цим, просто відкидаючи болісну дилему, що вимагає життєво важливої відповіді, або ж вибираючи це як проект спільної пам'яті та почуттів через обмін, так би мовити, перстнями уяви, й долучення своєї біографії до історії чогось більшого за нас.

Ґелнер відверто навішує ярлик «націоналіста» на модульну людину дев'ятнадцятого століття. Протягом тривалого часу ліберальний проект був, справді, відданим другом, можливо, навіть побратимом націоналізму; і тільки пізніше вони заворогували, коли під впливом соціального дарвінізму і расизму радикальні націоналісти позбавили

націоналізм його привабливої романтичної складової й пристали на думку, що націю сповнює життям не зневага до імперій, не рішення боротися і померти за ідеал свободи, що згуртовує людей, а біологічний принцип, поклик крові і території, фатум, сильніший за будь-які найпрекрасніші слова, відданість культурі та служіння свободі й добробуту країни. Націоналізм зруйнував імперії, повалив монархії й завдав смертельного удару європейській аристократії: стара Європа перестала існувати, щойно з'ясувалося, що велична європейська культура була побудована на об'єднанні імперської влади, традиції та віри – на основі, що явно передбачала підпорядкування інших народів та країн.

Водночас доба модульної людини створила соціальну, політичну і культурну маски, що приховали темний бік сучасності. Разом зі свободою з'явилася соціальна мобільність і можливість розвивати зв'язки не через свій клас, релігію чи закони, тобто, відданість у класичному розумінні цього слова (бути на цьому боці, а не поза, правового і політичного простору), а за допомогою мови, газет, які всі читають, спільних траекторій пам'яті, а також територіального (більше не місцевого чи регіонального, а державно-територіального) та історичного почуття прив'язаності.

Додамо до цього новітніх полемістів і журналістів громадського життя, які розкривають не тільки минуле, а його уявний зв'язок з простою людиною – при цьому пасажі про просту людину зарозумілого журналіста лівого напряму чи консервативного історика шляхетного походження є зазвичай вибудовою і прагненням цехової солідарності, хоч вони й намагаються переконати себе, ніби це пошуки правди й боротьба заради неї. А що, зрештою, історія для не-історика? Хіба не віддзеркалення того, чим стають теоретичні диспути для простої людини, а не для фахівця з церковного права чи теолога?

Коротше кажучи, джина випустили з пляшки. Можна стати, ким бажаєш. Нація залежить від вибору – так само, як і будь-яка інша фундаментальна форма плинної

ідентичності. Це підґрунтя вашої, Зиґмунте, блискучої думки, що чим слабшими стають наші зв'язки суспільства і культури, тим несамовитіше ми шукаємо нашу ідентичність. Сутність людини не полягає у самовизначенні. Коли наша соціабельність пошкоджена, і ми втратили здатність спілкування, ідентичність перетворюється в безглузді пошуки масок. Адже ідентичність набуває значення, головним чином, через зв'язок з іншим. Вона зовсім не те, що ми думаємо про себе. Ідентичність – це наша делікатна мрія бути схожим на тих, з ким ми бажаємо ототожнити себе, а також про нашу відмінність від них. Це також те, якими інші мріють бачити нас, що думають і кажуть про нас.

Отож на додачу до модульної людини, є ще одна чудова метфора, а то й ціла історія про модерність. Ідеться про Дон Жуана, хто – згадаймо вашу працю «Ідентичість: розмови з Бенедетто Веккі» – є справжнім героєм. *Chi son'io tu non saprai* («Не впізнати вам мене!»): ці слова з опери Моцарта «Дон Жуан», написані автором лібрето Лоренцо да Понте (Дон Жуан якого мав зв'язок з двома тисячами жінок) розкривають загадку асиметрії сучасного маніпулятора. Ви не впізнаєте мене, бо я піду і кину вас, коли стане надалі небезпечно залишатися, щоб не надто розкритися і не виказати свої приховані страждання чи слабкість. Ви ніколи не впізнаєте мене, але я все дізнаюся про вас (звичайно, це трагічна ілюзія чоловіка: він ніколи нічого не дізнається про жінку – єдине, на що він здатний, так це завдати їй болю і зробити нещасливою).

Це не Бодлерове *flâneur*[192] блукання містом у пошуках пізнання, в нестримному прагненні піймати палкий, пристрасний, гарячий чи, навпаки, сором'язливий, прихований і швидкий погляд, як сказано в останній строфі сонету «До перехожої»: «*Car j'ignore où tu fuis, tu ne sais où je vais, Ô toi que j'eusse aimée, ô toi qui le savais!*» («Не знаю, де зникла ти, не відаєш, куди прямую я, та я б тебе міг покохати, й ти, напевно, про це

[192] Дозвільне (*фр.*)

знала»)[193]. Це страх бути впізнаним, оскільки планується зрада, і не можна розкривати долоню. З другого боку, це страх покласти край змінам та пошукам. Зрештою, для Дон Жуана щастя рівноцінне змінам – він шукає жінку ідеальної краси; а тому тривалий зв'язок чи споглядання однієї жінки рано чи пізно викликає сумнів, чи не ховається десь за рогом ще вродливіша жінка. Таким чином, щастя – це вміння швидко досягати успіху, залишаючись невпізнанним і, головне, необтяженим зайвими зобов'язаннями.

Як ви вказуєте, Зиґмунте, Дон Жуан або Дон Джовані – це герой сучасності, оскільки для нього радість і життя означають швидкість, зміну, непостійність і шанс завжди почати все знову, так ніби в людських взаєминах можна досягти чогось значущого без тривалих розмов, співпереживання, спілкування і самовіддачі. Дон Жуан неперевершений у розвитку швидких, напружених і глибоких почуттів, отриманні задоволення і зваблюванні (тобто, в маніпулюванні та використанні довіри іншої людини).

І тут перед нами постає питання: «Що в наш час відбувається, або точніше, у що перетворються такі фундаменталь-

---

[193] Вірш зі зірки поезій «Квіти зла» (*Les Fleurs du Mal*), опублікований 1857 року:

Ревіли вулиці оглушливо навкіл,
Велична в траурі, з поставою стрункою
Вона проходила, розкішною рукою
Ледь підіймаючи шовковий свій поділ,

І на лиці її відбилося страждання.
А я, здригаючись, немов шаленець, пив
З її небесних віч, де зріли зблиски злив,
Чудову лагідність і вбивче раювання.

Ще блискавка… І ніч! Ти на коротку мить,
О, вродо, піднести здолала дух мій кволий.
Це фатум – знов тебе у вічності зустріть?

У дальньому краю? Запізно! Вже ніколи!
Не відав я твоїх, ні ти моїх доріг, –
О, знала б ти, як я тебе кохати міг!
(*Переклад М. Москаленка*)

ні поняття, як вірність і зрада?» Насамперед відзначимо, що обидва поняття так само існують і сьогодні, але дедалі складніше розпізнати, назвати й чітко визначити ці основні форми людських стосунків. Чому? А тому що ці поняття нас більше не хвилюють. Не додають якихось глибших знань. Вони нагадують короля Ліра, який залишив усі свої статки і владу двом старшим дочкам, Ґонерільї та Реґані, відмовившись від єдиної чистої душі в його родині, найменшої дочки Корделії, і, кінець кінцем, залишився з одним своїм блазнем.

У добу ситуаційної людини, яка постійно змінює і себе, і свою історію (або легенду про своє походження), вірність стає незручно моралізаторською, застарілою, негнучкою, недієвою, такою, що зайве ускладнює життя. Звідси – нездатність осягнути глибину вірності. Адже вірність не є слабкістю, відмовою від ризику і страхом перед змінами, як, безперечно, вважають, сучасні люди під впливом лекцій бізнес-гуру або читання модних журналів; радше, це – сила мужньо зустріти небезпеку саморозкриття і пізнати себе до останньої краплі.

Вірність ґрунтується на глибокому парадоксі й асиметрії, абсолютно відмінних від того, що обстоює Дон Жуан: це – мужність розкрити власну недосконалість та недоліки коханій людині й водночас небажання виказувати свою слабкість, здатну викликати тільки нескінченні зміни. Іншими словами, це – утримання від глибоких внутрішніх змін, які можуть деформувати особистість й основу кохання та дружби. Це – опір змінам і глибоким новим переживанням, які наша популярна культура подає як ключі до щастя.

Формула вірності та кохання є такою: ви можете дізнатися моє ім'я і все достовірно про мене, але я зовсім не певен, чи бажаю знати все про себе, коли таке відкриття буде без вас. Якщо це станеться з вами, тоді добре, я готовий.

Сандро Ботічеллі[194] через свою модель Симонету Веспуччі

[194] *Сандро Ботічеллі* (Sandro Botticelli, справжнє ім'я Алесандро ді Маріано ді Ванні Філіпепі (Alessandro di Mariano di Vanni Filipepi), 1445–1510) – видатний італійський живописець, представник флорентійської школи.

ніби так каже про кохання: «Тих, кого я кохаю, я увічнюю, щоб люди не могли відірвати погляду і бачили це моїми очима». Педро Альмодовар[195] своїми фільмами наче промовляє: «Я люблю тих, з ким хочу говорити, про кого, коли бачу, не можу не говорити». Гадаю, що Девід Лінч[196] міг би сазати: «Я люблю тих, з ким хочу жартувати, чиї усмішки хочу бачити, чий сміх хочу чути».

Вірність – це бажання розмовляти, жартувати, розкривати себе і навколишній світ разом з обраною людиною. Не наодинці, не просто з будь-ким, а з коханою людиною. Відданість – це стратегія відкриття світу разом. Як писав Мілан Кундера, бути – значить існувати в очах того, кого кохаєш. Зрада є капітуляцією, поразкою, нездатністю розкрити себе і свій людський потенціал єдиній людині. Це подрібнення себе на епізоди, з яких неможливо зібрати одне ціле. Це втеча від розкриття себе через іншу людину – кохану чи друга. Або ж зрада стає поразкою через страх, що незабаром та слабкість, яку ви намагалися щосили приховати, розкриється. На допомогу приходять нетривалі зустрічі: чим частіші й нетриваліші стосунки ви маєте з випадковими партнерами (навіть називаючи їх друзями чи коханими), тим легше приховувати нездатність розвивати тривалі стосунки, що вимагають тяжкої праці над собою.

Непізнаванність людини (точніше, відмова пізнати його чи її більше, ніж фізичне тіло чи частину природи, без її добровільної участі), переконаність, що Бог виявляє себе в людях через їхні взаємини, кохання, дружбу, суспільні сили і соціабельність – усе це спонуки, що утримують шукати нас ще щось інше. Коханою жінкою стає найвродливіша, а не та, з якою ви ще не зустрілися очима, яку ще не помітили в натовпі, не уявна, що ще не перевернула вашу душу. Ви відмов-

---

[195] *Педро Альмодовар Кабальєро* (Pedro Almodóvar Caballero, нар. 1949 р.) – іспанський кінорежисер, сценарист, кінопродюсер, актор, письменник і співак.

[196] *Девід Кіт Лінч* (David Keith Lynch, нар. 1946 р.) – американський кінорежисер, музикант, сценарист.

ляєтесь пізнати повністю іншого, бо це виглядатиме так, ніби можна пізнати Бога – зрештою, ми просто Його створіння.

Можна знати тільки власний текст чи витвір, або культурні та історичні форми, створені людством у цілому, як вважав у вісімнадцятому столітті Джамбатиста Віко. Він не вірив, що картезіанський проект пізнання світу вивищить і зробить щасливою людину. Зовсім не математика чи дослідження природи, а спроби розв'язати загадку людської соціабельності через мову, політику, риторику, літературу, звичаї та мистецтво можуть стати найлегшим шляхом до самих себе. Ми не можемо пізнати себе як витвір Божий. Ми можемо тільки витлумачити наші власні витвори. В будь-якому разі Бог живе в нас як здатність до об'єднання і спілкування: любов і віра – Його мова, закладена в нас. Але розраховувати дізнатися все про людину чи сподіватися пізнати її до кінця не можна, бо тоді ми знищимо її свободу та неповторність. Крім того, кожна людина має право на недоторканість, на те, щоб не робити публічними певні речі, не розголошувати та не обговорювати особисті секрети.

Недаремно, Бруно Беттельгайм[197] запропонував нову інтерпретацію казки Шарля Перо «Синя борода»: він висловив припущення, що за жорстоким покаранням чи помстою крилася трагедія зради[198]. Заборонена кімната, на його думку, представляла щось таке, на що не можна було зазіхнути, не порушивши простір гідності іншої людини. Не можна знати все про іншу людину, оскільки це порушує її цілісність, свободу та недоторканість, а також спотворює наші відносини з цією людиною. Беттельгайм припустив, що за замкненими дверима кімнати Синьої бороди крилася трагедія віроломства та зради, і що ця зрада могла б повідати про інші непри-

[197] *Бруно Беттельгайм* (Bruno Bettelheim, 1903–1990) – американський психолог і психіатр австрійсько-єврейського походження. Автор багатьох праць про колективну поведінку і тоталітаризм, зокрема, книги «Освічене серце: Автономність у добу масовості» (1960, укр. переклад – «Всесвіт», 1992, № 8).

[198] *Див.:* Bruno Bettelheim, The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales (Penguin Books, 1991), p. 300.

пустимі речі й виявити в нас потяги та поривання, які мудра і моральна людина намагається стримати.

Заборонено і небезпечно знати все про іншого. Як і про себе. Коли є бажання дізнатися про себе, варто це робити тільки за допомогою іншого і через іншого, через його співучасть і бачення – іншими словами, через любов.

Самопізнання у відірваності від інших породжує чудовиськ розуму та уяви. Пізнання іншого поряд із бажанням залишитися непізнаним і невидимим знищує співчуття та людську емпатію. Якщо ви бажаєте пізнати іншу людину, можете робити це тільки через емпатію та любов, а не перетворюючи її на предмет дослідження, набір даних або засіб доказу теорії. Якщо ви любите людину, відмовтесь дізнатися про неї все. Такий принцип суперечить тому, що властиво для Дон Жуана. Розумна людина свідомо не бажає дізнаватися про себе все, не ділячись цим із коханою людиною. Адже без кохання і тих, кого кохаєш, можна в собі – рано чи пізно – відкрити потвору.

Утім Дон Жуан так само далекий від цієї моральної логіки. *Chi son'io tu non saprai.* Я знаю, ти – ні. Я відчуваю, ти – ні. Я бачу тебе, а ти мене – ні. Я прагну саморозкриття і самовикриття іншої людини, але при цьому не пропоную і крихти себе в обмін, не розкриваю своїх почуттів, переживань і стану душі, а часом не називаю навіть свого імені. Асиметрія маски пристрасті. Бажання категоризувати іншого, класифікувати її чи його, створюючи при цьому ілюзію почуття і легенду пристрасті. Нездатність пережити почуття і пристрасть, удаючи їх присутність і втрату – такі форми сучасної невизначеності, які можна знайти в поворотах теми Дон Жуана та її пізніших інтерпретаціях, що вже віддійшли далеко від оригінальної версії Тирсо де Моліни[199] і його середньовічних попередників.

[199] *Тирсо де Моліна* (Tirso de Molina, справжнє ім'я Габріель Тельєс (Gabriel Téllez), 1579–1648) – іспанський драматург, теолог, ченець, офіційний історіограф ордену мерседаріїв. Найяскравішим твором Тирсо де Моліни є драма «Севільський спокусник, або Кам'яний гість» – найперша в історії світової літератури драматична обробка легенди про Дон Жуана.

Стефан Цвайг у своєму тонкому есе про Дон Жуана і Джакомо Казанову переконливо показує несумісну різницю між цими двома європейськими (анти)героями. Дон Жуан – це колекціонер жінок, яких насправді не кохає: для нього важливий зв'язок як підкорення, здобуття жінки просто зараз, користування її тілом і вродою, словом, доступність і маніпулювання. З іншого боку, Казанова, на думку Цвайга, просто чесно закохується в жінок і примушує їх почуватися королевами: він щиро вірить, що закохався, і намагається подарувати жінці якомога більше радості й задоволення. Казанова – ідеальний коханець і віртуоз швидкоплинних романів. Дон Жуан також вступає в нетривалі зв'язки й швидко розриває їх, але при цьому геть не закохується і не відчуває щему в серці, коли постійно кидає жінок.

Вони обидва є героями сучасності завдяки вмінню будувати нетривалі зв'язки. Іронія в тому, що сьогодні доводиться мобілізувати бізнес-менеджерів, адміністраторів, фахівців з комунікації та продюсерів, щоб створити нетривале диво захоплення та уподобання для великих груп населення; коли Дон Жуан і Казанова були справжніми класичними протагоністами такої техніки швидкоплинних зв'язків, кожен по-своєму, як було сказано вище.

Не можна знати все про себе і своє майбутнє. Знання про свою долю вкорочує життя шотландському воїтелю і представнику вищої аристократії Макбету. Якби не відьомське пророцтво, герой трагедії Вільяма Шекспіра не вчинив би злочини заради здобуття корони і влади, не зрадив би свого короля Дункана і свого кращого друга і товариша по зброї Банко. Саме розкриття власної долі, або бажання самоствердитись шляхом дізнання про все (у нашій популярній культурі це могло б бути переживанням усього і виставлянням цього «переживання всього» на загальний огляд) і виявилось фатальним. Макбет з'ясовує свою долю за відсутності своїх друзів, а отже, таке усамітнення трагічно веде його до зради. Адже друзі є альтернативою сліпій долі. Та Макбетові бракує мужності скористатися такою альтернативою.

Сьогоднішні таємні служби та їхнє маніакальне прагнення винюхати все, а тоді знищити людей шляхом шантажу, є сучасним втіленням теми про диявола в бароковій літературі. Досить згадати роман Луїса Велеса де Ґевари *El Diablo cojuelo* («Кульгавий біс»), більш відома пізніша версія якого належить перу Алена Рене Лесажа – *Le diable boiteux*. Як я вже вище вказував, біс у цих творах знає все, що відбувається в людських будинках, йому відомі всі подробиці таємного і приватного життя людей: їхні пристрасті, зрадництво, розбещеність, хитрощі, схибленість на грошах і спадщині, історії про банкрутство і збагачення, гулянки, оргії та любовні романи. Студентові, який звільнив біса від закляття чародія, він розкриває всю панораму нічного життя Мадрида.

Цікаво те, що у сімнадцятому і вісімнадцятому століттях позбавлення когось особистих таємниць і приватного життя та розкриття іншим вважалося диявольською дією. Сьогодні ж люди самі охоче роблять це на телевізійних реаліті-шоу або коли стають політиками, зірками, жертвами чи головними дійовими особами в скандалах. Якщо вірити моральним висновкам літератури бароко, то ми власне засвоїли бісівські «цінності» й живемо згідно з ними, навіть коли вдаємося до сучасних форм екзорцизму чи вживаємо жорстких заходів, щоб навернути інших на нашу віру.

З часів Ніколо Макіавеллі відбувається тиха революція у формуванні особистості. Якщо критерій і визначення істини, запропоновані, серед інших, Томою Аквінським (відповідність речі і поняття: *adaequatio rei et intellectus*), ще залишалися чинними в науці та філософії, то в реальному житті й політиці вони, безперечно, перестали діяти, і вже не вважалося, що влада походить від Бога, а політика, насправді, є осередком доброчесності й мудрості. Сучасна революція, породжена політичною філософією Макіавеллі, якнайкраще втілена в його понятті *verita effettuale* (дієвої істини), за допомогою якої істина стає практикою – по суті, практичною дією. Істину в політиці досягає людина, яка спричинює дію і отримує результат, а не та, яка визначає, формулює і піддає

сумнівам (в розумінні ефективності) або досліджує (в контексті класичного канону) цю дію і ці результати.

Політик, який генерує тривалу діяльність, перетворює певну ідею в дію, інституалізує цю ідею, має на своєму боці істину. Як він цього досягає, це вже другорядне питання. Не мета виправдовує засоби, не вона вважається вірною, історичною і безсмертною, а гравець, який вкладає свій скептицизм і критику всіх часів і всіх культур у ту саму форму політики та життя. Істиною вважається те, що запам'ятовується, а невдача приречена на відмирання і таврується, як фіаско і ганьба. Істина – це успіх, і навпаки, успіх – це істина. Виживання завдяки чесноті й високій моральності є раннім голосом сучасного світу; пізніше цей голос буде скарикатуризовано соціалдарвіністами і расистами як символічний центр боротьби за виживання.

Тиран, який централізував державу і знищив своїх опонентів, стає батьком нації, водночас деспот, котрий намагався зробити те саме, але зазнав невдачі й не зміг досягти своєї мети, заживає загальної зневаги, і його відразу забувають. Сили, що успішно здійснили державний переворот або революцію, стають героїчними повстанцями проти реакційних, морально збанкрутілих інститутів влади, та якщо вони не досягають успіху, перетворюються на простих заколотників і бунтівників. Ганьбують і таврують не відмову від доброчесності, не схильність до пороку та активний вибір зла, а втрату влади, нездатність утримати її та поразку. Владу шанують, а от цілковита безпорадність або навіть проста слабкість не заслуговують на філософське осмислення та будь-яке співчуття. Симпатії та співчуття в такій парадигмі заслуговують тільки ті, хто не бере участі в політичному житті. Що ж до учасників, то на них чекає або успіх, або загибель і зникнення. Загибеллю може стати просте забуття: це одне і те саме.

От чому в цій парадигмі сучасного інструменталізму зрада легко виправдовується: коли вона має на меті утримання чи розширення влади, її легко подати, як болісне жертвоприношення в ім'я держави, або як велику і спільну ціль та

ідеал. Коли зрада виявляється невдалою, а змовники зазнають поразки, тоді за допомогою символічних повноважень і державної машини її впевнено зараховують до високого розряду вищої невірності державі – *державної зради*. Коли змова вдається, і голову держави чи певної інституції знищено чи, принаймні, зганьблено, тоді змовники стають патріотами і державними діячами; та коли стара система переважає і змітає всіх організаторів змови, вони не просто знищені, а й залишаються в історії як зрадники, нездатні на відданість, тобто, слабкодухі геть в усьому. Зрештою, в цьому також є метафізика зради: її можна пояснити розчаруванням у колишніх друзях, партнерах, товаришах по зброї та ідеалах, але це не змінює суть справи. Зрада, що витлумачується в такий спосіб, виглядає наївною залежністю від самонавіяного розчарування і відкриття якогось нового світу, але її глибокі причини криються не в цьому.

В наш час зрадництво стало шансом, долею і практикою ситуаційної людини, прагматика та інструменталіста, відірваного від людської сутності, відмежованого від інших людей та відкинутого ними. Відомо, що каяття і провина стали сьогодні політичними товарами в іграх у публічну комунікацію, так само як і обережні дози ненависті. Щодо невірності, то вона, вочевидь, перетворилася не стільки в торговий товар, скільки в елемент інструментального глузду та ситуаційної властивості.

У світі уривчастих зв'язків між людьми, знецінених слів та обітниць невірність більше не вражає. Коли відданість перестає бути основою нашої особистості, силою, що об'єднує всю нашу ідентичність як людини, тоді зрада перетворюється в ситуаційну «норму» та «чесноту». Схоже, що зраду перевернули з ніг на голову і зробили достоїнством і нормою сучасної політики, хіба що тимчасовою і ситуаційною, як модульна людина Ґелнера та її постійно змінювані й трансформовані «зобов'язання».

Відтак, тільки там, де взаємини будуються на справжній вірності, поняття зради та наслідків, що випливають з цього,

наповнюється смислом. Там, де немає відданості та вірності, зрада стає просто звичайним буденним актом порушення слова і брехні, що виправдовується постійними і радикальними змінами ситуації (уявними чи реальними), «новими викликами» та «непередбаченими обставинами».

Наш сучасний світ повільно перетворюється на світ маленьких Дон Жуанів. Це не просто секс без почуттів, фізична близькість без кохання і життя разом без всеохопного відчуття, наскільки все це нетривке, а отже, таку зустріч слід сприймати як диво, що може зникнути, якщо нічого не робити. Це також продукування власного успіху і творення власної легенди за рахунок інших людей, використання їх як ситуації, фрагменти та окремі складові власного проекту.

Тож зайве питати, в якій подобі чи в якому вигляді перед нами рано чи пізно постане Кам'яний гість з історії про Дон Жуана – батько донни Анни. Він прийде, як і те, що, наче бумеранг, повертається, над чим ми відверто насміхалися в цю глобальну епоху молодості та культу молодого тіла: старість, самотність і забуття.

Пам'ятаймо, що ніщо в історії людства не змогло подолати цього – за винятком, кохання, дружби, вірності та їхньої чесної і відданої повитухи: творчості.

ІМЕННИЙ ПОКАЖЧИК

ВИДАВНИЦТВО «ДУХ І ЛІТЕРА» **ПРОПОНУЄ**

• **Віра і дія.** Пер. з пол. Ірини Єрмак. — К.: Дух і Літера, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2014. — 352 с. – Мова укр. – Обкл. м'яка — Форм. 60x84/16 — ISBN 978-966-378-343-7

«Віра і дія» — збірка розвідок о. Войчеха Ґертиха OP (нар. 1951), доктора моральної теології, теолога Папського Дому. Розглядаючи моральні чесноти, історію цивілізацій і, особливо, соціальне вчення Католицької Церкви, автор торкається актуальних тем сучасного суспільства: розвитку особистості, побудови здорової сім'ї, економічної та політичної грамотності. Роздуми о. Войчеха Ґертиха будуть корисними для кожного свідомого громадянина.

• **«Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун.** Пер. з фр. і лат. – К.: Дух і Літера, 2014. – 368 с. – Мова укр. – Обкл. тверд. – Форм. 60x84/8 – ISBN 978-966-378-329-1

Збірка містить ключові тексти сучасних французьких історіків філософії, в яких осмислюються славетні «Медитації про першу філософію» Рене Декарта. Написані протягом 70-х–90-х рр. XX ст., ці тексти стосуються найрізноманітнішої тематики (онтологія та метод, проблема суб'єкта, ego й субстанція, інтелектуальні чуття, аналіз підходів Гайдеґера і Гусерля до картезіанства, онтотеологія Декарта тощо) й визначають напрям сучасних декартознавчих дискусій. Видання містить аналітичну статтю та довідково-бібліографічні матеріали про світові досягнення в історико-філософському дослідженні «Медитацій», а також тримовну публікацію цього класичного твору. Зазначені тексти не лише дають змогу ознайомитися з теперішнім станом декартознавчих досліджень у Франції та інших країнах, але й усувають застарілі стереотипи сприйняття філософії Декарта вітчизняною науковою спільнотою. Видання призначене для науковців, викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться філософією Декарта. Цей том започатковує книжкову серію «Fontes cogitationis», до якої увійдуть видатні твори класичної філософської спадщини.

• ***Судетік Чак.*** **Філантропія Джорджа Сороса.** Пер. з англ. / К.: Дух і Літера, 2014. – 352 с. – Мова укр. – Обкл. м'яка – Форм. 60x84/16 – ISBN: 978-966-378-337-6

Книга представляє концепції Джорджа Сороса щодо розбудови відкритого суспільства та низку програм, започаткованих та реалізованих

відповідними фондами. Сорос та його команда намагалися зрозуміти проблеми різних суспільств, які потребували допомоги: туберкульоз, розумово неповноцінні люди, наркотики, бідність, міжетнічна невизнаність окремих спільнот (роми), протиріччя входження в світові структури країн третього світу тощо. Автор книги Чак Судетік розповідає про досвід мережі фондів, створених Джорджем Соросом, у вирішенні названих проблем, водночас, змальовуючи масштабну та скромну постать самого благодійника.

• **Арво Пярт: беседы, исследования, размышления.** К.: Дух і Літера, 2014. – 218 с. – Мова рос. – Обкл. тверд. – Форм. 60x100/16 – ISBN 978-966-378-312-3

Зібрані в цьому виданні матеріали присвячені особистості й творчості одного з найглибших композиторів сучасності – Арво Пярта. Більшість текстів – зокрема, діалог А. Пярта з відомим італійським музикознавцем і публіцистом Енцо Рестані, статті Леопольда Браунайса і Саал Каредо, а також виступи самого композитора з нагоди вручення йому престижних міжнародних премій – були опубліковані спочатку італійською, а пізніше перекладені на німецьку, англійську, французьку та естонську мови. Російський переклад має велике значення для відновлення штучно перерваного в 1980 році, після вигнання А. Пярта з СРСР, контакту композитора з чутливою до його духовних і творчих пошуків аудиторією. Крім зазначених текстів, до книги включена також стаття московського музикознавця Олени Токун, яка публікується вперше.

• ***Соловей Елеонора.*** **Притча про поетів**. К.: Дух і Літера, 2014. – 280 с., з іл. – Мова укр. – Обкл. – тверд. – Форм. 60x84/16 – ISBN 978-966-378-347-5

Жанр «маленької евристичної повісті» виник сам-собою зі спонуки повернутися до деяких дослідницьких «сюжетів», дати їхню ретроспективну історію, не оминувши і моменти особисті – драматичні, ліричні, комічні, а також підсумкові «роздуми з приводу». Спогади долучилися доволі органічно: адже і в «повістях» присутній іноді елемент мемуарний, натомість спогади-портрети, спогади-епізоди та спогади-історії містять подеколи дрібку евристики, а часом таки чимало її. Свідченням тієї органічності може бути факт, що єднальна ланка між частинами – повість-спогад «Бережіть своїх поетів»...Видання ілюстроване рідкісними світлинами, значна частина їх публікується вперше.

Видавничий дім Дмитра Бураго
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
ДК № 2212 від 13.06.2005 р.
тел./факс: (044) 227-38-48, (044) 227-38-28;
e-mail: info@burago.com.ua; www.burago.com.ua
Адреса для листування: 04080, м. Київ-80, а/с 41